

J. Huber

Lichtdruck v. Römmler & Jonas, Dresden.

Johannes Huber.

Von

Dr. Eberhard Zirngiebl.

Gotha.

Friedrich Andreas Perthes.

1881.


J. Huber

Johannes Huber.

Von

Dr. Eberhard Zirngiebl.

Gotha.
Friedrich Andreas Perthes.
1881.

Vorwort.

Die folgenden Blätter sind dem Andenken eines Mannes gewidmet, dessen Leben in dem Kampf für die höchsten Interessen der Menschheit, vor allem seines deutschen Volkes aufgegangen ist.

Eine ideale Auffassung von Weltschöpfung und Menschendasein war der Kern und das Ziel seines Denkens. Ihre Begründung und Entfaltung war seine Arbeit in dem Amte, das ihn zur Lehre und Forschung in der Philosophie berief. In ihrem Dienst hat er an den Kämpfen der Gegenwart um die religiöse und die soziale Frage sich beteiligt, und aus Studierstube und Hörsaal auf den Markt hinaustretend, seinen Beruf erweitert zu dem eines Lehrers für sein Volk. In dem heißen Bemühen, der Nation die Ideale und damit die Zukunft zu erhalten, und in der tapfern Abwehr der dunklen Mächte der Zeit, als Lehrer und Volksmann, als Held und Prophet, hat er sein leider allzu kurzes Leben mit einem unvergeßlichen Inhalt energischer That ausgefüllt.

Angesichts des Toten, in der lebendigen Erinnerung

an alle Kämpfe, welche derselbe für einen lichten Geistertag auf sich genommen, in dem tiefen Schmerze darüber, wie viel Geist und Kraft mit ihm zu Grabe gehe, habe ich den Entschluß gefaßt, durch eine treue und schlichte Erzählung seines Lebens dem Manne selbst ein Denkmal zu schaffen, dem deutschen Volke aber und vor allem der deutschen Jugend ein Muster und Vorbild jenes idealen Denkens und jener patriotischen Gesinnung vor Augen zu stellen, in denen allein die Entwicklung der Geister zur Freiheit und die glückliche Zukunft des Vaterlandes eine sichere Gewähr werden finden können.

Die Möglichkeit der Ausführung jenes Entschlusses verdanke ich der Hilfe in Rat und That, die mir bereitwillig gewährt worden ist.

Oft, namentlich aber gegen das Ende seines Lebens, wenn dem so frühe Heimgegangenen all sein Schaffen und Mühen wie eine Sisyphusarbeit erschien, fand er Trost in dem Gedanken, daß ja noch niemals ein Streiter im Dienste idealer Zwecke während seines kurzen Lebens die Frucht seiner Arbeit geerntet habe, daß sie immer erst den Kindern und Enkeln zu gute gekommen sei. Ich wünsche sehnlich, daß diese Schrift dazu beitragen möge, daß die Frucht seines edlen Lebens den Kindern und Enkeln zu gute komme.

München, im März 1881.

Dr. **Zirngiebl.**

Inhalt.

Aus der Jugendzeit.

Johann Nepomuk — oder wie er sich selbst am liebsten nannte — Johannes Huber, der einzige Sohn eines bürgerlichen Tändlers (Trödlers) in München, wurde am 18. August 1830 geboren. Seine Eltern waren nicht mit den Reichtümern der Welt gesegnet, aber sie waren schlicht, rechtschaffen und frommgläubig und er selbst hatte ins Leben große geistige Anlagen — ideale Triebe, eine lebendige Phantasie, ein mitfühlendes Herz, einen kritisch forschenden Geist und einen ganz ungewöhnlich „eigenen Willen" mitbekommen.

Den engen bürgerlichen Verhältnissen angemessen wuchs J. Huber so zu sagen wie der Baum im Walde heran — meist sich selbst überlassen, da die Eltern ihr Hauptaugenmerk auf den täglichen Broterwerb wenden mußten. Und so konnte es geschehen, daß er sich einstmals als Kind im bloßen Hemde mit einem Schürhaken das Eis bearbeitend auf der Straße herumtrieb. Diese Erinnerung und die damit verbundene Vorstellung entlockte noch dem gereiften Mann ein glückseliges Schmunzeln.

Unter solchen Umständen darf es auch nicht wundernehmen, wenn gar bald die dem Kinde einwohnenden Triebe Knospen und Blätter trieben und wenn namentlich der bereits angedeutete „ungewöhnliche eigene Wille" frühzeitig schon gar energisch hervorbrach. Damals freilich sah er sich noch wie starrer Eigensinn an, war aber dennoch die Quelle der späteren, bei J. Huber so hoch

zu achtenden Selbständigkeit und Energie des Wollens und Handelns. Zwei Vorfälle charakterisieren in dieser Hinsicht besonders den jungen Johannes.

Derselbe mochte noch nicht fünf Lebensjahre zählen, als er bei Gelegenheit seiner Namensfeier (16. Mai) einen halben Gulden empfing, um sich dafür Bleisoldaten zu kaufen. Darin nun lag die Erfüllung eines lange gehegten Wunsches. Aber es war Abend, als er dies Geldstück erhielt. Heute konnte er seine Soldaten nicht mehr bekommen, also wollte er sie wenigstens morgen so früh wie möglich haben. Schon früh 4 Uhr schlich er heimlich zum Hause hinaus. Nicht sehr entfernt davon, gegenüber der Peterskirche, befand sich der Laden eines Zinngießers. Der Laden war natürlich geschlossen, aber Johannes zog die Glocke und wiederholte das Läuten so oft, daß endlich der Meister das Fenster öffnete, den Ruhestörer zurechtwies und bis zur Öffnung des Ladens vertröstete. Ruhig setzte sich daraufhin trotz der Morgenkühle der kleine Johannes auf die Stufen des Portals der Kirche und wartete, bis es 5 Uhr schlug; alsdann aber machte er einen neuen Versuch, der gewünschten Bleisoldaten habhaft zu werden, erhielt jedoch von dem Zinngießer statt des Verlangten nur Scheltworte und den Befehl, endlich heimzugehen. Johannes that dieses; allein er ging nur, um seinen Vater zu wecken und zu bestürmen, ihm zum Gewünschten zu verhelfen. War die Ausdauer nicht auch des Lohnes wert? Sein Vater mochte wohl so gedacht haben; denn früh 6 Uhr war Johannes im Besitze seiner Soldaten.

Eine ähnliche Willenszähigkeit bewies der Junge auch bei einer anderen Gelegenheit. Diesmal handelte es sich um einen Knabensäbel, der schon lange seine Phantasie beschäftigt hatte und den er endlich, mit seinem Vater die Straßen durchwandernd, in einem Schaufenster hängen sah. Sofort erklärte er, diesen müsse er haben, setzte sich unter das Fenster und war weder durch Güte noch durch Strenge von seinem Beschlusse abzubringen. Auch diesmal siegte der „eigene Wille“ des Jungen über die Gutmütigkeit des Vaters.

Mit dem „eigenen Willen“ verband der junge Johannes einen ebenso energischen, thatenlustigen Geist. Der Kampf selbst

und im Kampf immer voran zu stehen — das war für J. Huber von der Wiege bis zum Tode ein wahres Lebensbedürfnis. Wenn es unter seinen Schulkameraden zu Streit und Kampf kam, war er sicherlich, und in den meisten Fällen als Rädelsführer, dabei, und er ließ nicht von solchen Kämpfen, obwohl es einigemale vorkam, daß der schwächliche Knabe ohnmächtig und blutend heimgebracht wurde.

Dieser Natur kam der Vater, welcher als bayerischer Jäger die Feldzüge unter Napoleon I. und die Befreiungskriege mitgemacht hatte, noch unterstützend und aufregend durch seine Erzählungen aus jener Zeit und von den großen Männern jener Zeit zu Hilfe, — welche Erzählungen der Vater fast immer mit der charakteristischen Mahnung an seinen Jungen schloß: „Johannes, wenn du ein großer Mann werden willst, so meide das Frauengeschlecht!“

Nicht minder mächtig als die Energie und Thatenlust regte sich in Johannes schon sehr frühe ein Idealisierungstrieb, der ihn alle Vorkommnisse, wenn sie auch ganz gewöhnlicher Art waren, von einem höheren Standpunkte betrachten ließ. Es ist bezeichnend, wie der Junge seine Phantasiegebilde selbst in die volle Wirklichkeit übertrug. Zur Zeit als seine Eltern in der sogen. „Hofstatt“ wohnten, fing er an, sich buchstäblich als den Beherrscher dieses Winkels von München zu betrachten und gleich den alten Raubrittern den Leuten den Eintritt zu versperren, bis Beschwerden einliefen und die Sache abgestellt wurde. Als handle es sich um Weltereignisse, verzeichnete der 15jährige Johannes in seinem Tagebuche die kleinen Intriguen und Rivalitäten unter den Schulkameraden [1]).

„Auf meinem Horizont“ — heißt es unterm 8. August 1845 — „da steigt auf ein finsteres Gewölke, Unheil scheint es mir zu verkünden. K., ein Mensch, dessen Bosheit ohne Gleichen, dessen Tücke die eines Tigers, dessen Konsequenz in Dingen, die ihn nie berührt hätten, nur von der Art war, um zu verderben und zu stürzen, hat uns Unheil bereitet. . . . Doch zum Kampf für unsere Sache!“ Und Tags darauf fügt er bei: „Immer finsterer wird es auf meinem Himmel; meine Feinde suchen mich zu stürzen. — Gott möge es abwenden! Vielleicht ist heute

schon die böse That geschehen! Sie sagten ja, dieser Tag sei der der Rache. Das sind Menschen voll Bosheit, Menschen ohne Gefühl." An einer dritten Stelle endlich (15. September 1845) schreibt er: „So viel mir scheint, wird Z., kommt er wieder zu uns, viele Feinde haben. Die alten Parteikämpfe erneuern sich. Ich bilde mir energisch Anhänger, wirkend für mein politisches Interesse." . . . „Wäre Z. treu, wäre er fest und verschwiegen, hätte H. Zuneigung zu mir, M. andere Gedanken, P. wieder andere, so ließe sich mit diesen wohl ein festes Bündnis schließen zur Erlangung unserer Zwecke, zum Trutz unserer Feinde. Ein Herz, ein Sinn sollte uns alle beleben; doch nie werde ich diese Charaktere, wie ich will, vereinen."

Derselbe ideale Sinn, der ihn einerseits in jugendlichem Übermute übersprudeln ließ, wahrte ihn anderseits hinwieder allezeit vor der Liebe des Gemeinen, des Pöbelhaften. Es berührt ihn schon abstoßend, als er, ein Gymnasialschüler, einen seiner Mitschüler unter den Zuschauern des Polichenellspiels stehen sah. „Gerade hinüber", heißt es im Tagebuche vom 4. August 1845, „ist ein Polichenellspiel. Und gerade da stehen die meisten Studenten der niederen Schulen: da wo Gassenbuben und andere Philisterschaft steht:

‚Mitten in diesem so schrecklichen Chor
Da blickt ein feistes Gesicht hervor,
Das lacht vor den Witzen der Dummheit sich toll,
Ich glaub', du errätst es, es ist unser —.'

Diesen kannst Du immer da finden; ja er beurteilt es als Kunst, wenn der Possenreißer oder Eigentümer dieses Spiels zwei verschiedene Kes aufführen kann."

Solche Thatenlust und solcher Idealisierungstrieb verwoben nicht bloß das Alltagsleben des jungen Johannes mit einem märchenhaften Traumleben, sie verwandelten sich in dem rasch geistig erwachenden und an Schulkenntnissen sich bereichernden Jünglinge auch zu idealen Lebenstrieben und ließen ihn in den großen Ideen der Menschheit — Gott, Freiheit und Unsterblichkeit — die höchsten Güter, denen der Mensch nachstreben kann, erkennen. Der 17jährige Jüngling schrieb in sein Tagebuch feurige Lieder, dem Vaterland und der Freiheit geweiht:

„Freiheit, dich erringen
Ist mein höchstes Streben
. . . . [doch]
Nicht von Freiheit träum' ich,
Die Gesetze scheut
. . . . [nur]
Wo Tyrannen knechten,
Wo ein Sulla haust,
Rühr' ich meine Faust,
Freiheit zu verfechten."

„Ein freies Wort geziemet wohl dem freien deutschen Mann,
Doch auch in Thaten zeige, wer frei sein will und kann;
Ohn' Thaten geht verloren, was Deutschland sich erzwang,
Sowie auch ohne Thaten noch keine That gelang.
. . . . [Die freie Gesinnung]
Sie muß nicht bloß in Reden, im Schreiben nicht bestehn,
Sie muß auch wohl auf Thaten, auf Wahrheit übergehn."

„Ich möchte nicht sterben in Trägheit und Ruh',
Nur im Getümmel blut'ger Gefechte.
Für Freiheit und Deutschland, das wäre mein Ruf
Gegen Söldner und dienende Knechte."

Selbst mitten in den Vorbereitungen zum Abiturientenexamen (1849) schweifen seine Gedanken in patriotische Gebiete ab. „Draußen in Schleswig" — heißt's in einer fragmentarischen Aufzeichnung —, „das zwar ziemlich weit von hier liegt, da steht's schlecht. Darüber möchte einer bittere Thränen weinen, selbst dann, wenn er ein Absolvent ist. Es ist doch deutsches Blut, das da draußen vergossen wird, und darum thut's dem im Süden auch weh, weil wir im Grunde doch verwandt sind. Und wären wir's auch nicht, wäre der ganze Kampf unzeitiger Patriotismus und mit schönen Farben geschmückte Rebellion, so kann der Jüngling doch seine Achtung nicht versagen, seinem Herzen nicht gebieten, das gar seltsam enthusiasmiert wird, wenn er vernimmt, wie sie sich tapfer und todesverachtend schlagen und Leib und Leben nur dem schönen Wahn, dem Wahn fürs Vaterland opfern. Ist's aber wirklich ein Wahn ums Vaterland? Sollen wirklich auch alle die süßen Begriffe, die süßen Gedanken, die wir vom Vaterland hegen, nichts weiter als läppische Ammenmärchen sein, die dem Geiste moderner sozialer Verbrüderung das Feld räumen

müssen? . . . Wir, ich wenigstens, wenn auch ein gar winziger Bestandteil, werden uns nie und nimmer dazu verstehen." . . .

Auch Hubers religiöses Gemütsleben befand sich damals in nicht minder großer Aufregung. Er, der für alles Hohe und Höchste schwärmte, schwärmte natürlich auch für den Sieg der Religion. Es geschah selbstverständlich in den Grenzen seines damaligen Horizontes.

Johannes lag noch in der Wiege, als ihn seine Eltern, welche in ihrer römisch-katholischen Weltanschauung nichts Höheres als einen „geistlichen Herrn" sich vorstellen konnten, schon gelübdeweise Gott geopfert, d. h. dem geistlichen Stande bestimmt hatten. Und wie Johannes heranwuchs, sah er seine schlichten frommen Eltern nichts beginnen und nichts beenden ohne Gebet. Beim Kirchenbesuche, namentlich aber beim Besuche der sonntägigen Predigt wurde Johannes schon als kleiner Knabe, wo er noch mehr schlief als zuhörte, mitgenommen. Überdies hatte sein Vater die Gewohnheit, Predigten und Grabreden, die er gehört, auf seine Art salbungsvoll zu Hause wiederzuerzählen, — was den aufgeweckten Jungen gar bald reizte, den Vater nachzuahmen und ihn womöglich zu übertreffen.

Wer den Mann während des letzten Dezenniums im Streit für christliche Wahrheit und religiöses Licht gesehen hat, der begreift, daß schon der geistig geweckte Jüngling auf gleichem Boden gleich sehr erregt und bewegt werden mußte. Es darf uns gar nicht wundernehmen, daß derselbe schon während seines Gymnasialstudiums „Dr. J. Eck, den Kämpfer für Wahrheit und Glauben" poetisch verherrlichte, den Stoff zu einer Predigt ausdachte, für die damaligen streitbaren und streitlustigen Männer katholischer Richtung schwärmte [2]) und unter die Mitarbeiter der damals im katholischen (ultramontanen) Lager hochangesehenen Augsburger „Sion" ging.

Was aber diesem jungen, für alles Edle und Gute allzeit streitlustigen Geiste immer und immer wieder ein gebieterisches Halt zurief und ihn gleichsam wie ein unverwischbares „Mene Tekel Phares" der irdischen Hinfälligkeit auf seinem Lebenswege

begleitete, — das war der schwächliche Körper mit seinen Krankheiten und Leiden. Von der Kindheit an bis zum Grabe bildet die körperliche Entwicklung Hubers eine wahre Leidensgeschichte und erhält dies Mene Tekel Hubers Gedanken in einem ewigen Schwanken zwischen Hoffen und Zagen. Schon in jenen Tagen, in welchen die Lebenslust am mächtigsten hervorbricht, mußte sich Huber vieles, was sonst auf dem Wege gewöhnlicher Menschenkinder sich findet, versagen. Zum öftern in seinem Leben ward er laut und dringend an des Lebens Kürze gemahnt und zu jener inneren Sammlung des Geistes aufgefordert, in welcher das Facit des Lebens, Liebens und Wollens gezogen wird.

Eine solche innere Sammlung findet sich in Hubers Tagebuch unterm 13. August 1847 als „Geschichte meiner Tage" aufgezeichnet:

„O hätte ich früher geahnt, wie kurz das Leben für mich würde, wie gerade in jenen Tagen mich der Tod überraschen sollte, wo sich mein Geist immer reger zu entfalten begann, wo mein Urteil statthafter, mein Verstand gereifter zu werden anfing; ich hätte entweder meine wenigen Jahre in stiller Einsamkeit vertrauert, hätte nie nach Ruhm und Menschenweisheit gestrebt, oder ich hätte meinen jugendlichen Wünschen einen Zügel angelegt, ich hätte mein Leben besser verwendet — so daß ich getroster jener Stunde hätte entgegenschauen können, denn jetzt, wo ich sie mit langsamen Schritten herannahen fühle.

„Meine erste Jugendzeit, die Tage seliger Jugend, flossen dahin, ehe ich's ahnte; schon wurde ich gefragt, welchen Beruf ich mir fürs Leben wählte, und ich habe die ernste Theologie allem anderen vorgezogen, da mein Sinn stets zur Melancholie geneigt und nicht leicht irgendein anderer Schauplatz mir angemessener schien, kräftig zu wirken und zu streben. Ich verhehle es nicht, daß, wenn ich von vornehmerem Geblüt, mit mehr körperlichen Kräften versehen gewesen wäre, und Europa gerade zur Zeit im kriegerischen Feuer entbrannt, kein Zwang hätte in mir den Keim zum künftigen Krieger erstickt; denn das Vorbild manches großen Mannes hatte meine Jugend begeistert. Zwar sehe ich jetzt ein, da immer näher jene Stunde rückt, wo ich allen Lieben Lebewohl sagen werde, daß dieses nur eitler Trug und nur Gaukelbilder glücklicher Tage gewesen, die nun der ernsten Wahrheit weichen

müssen, die ewig von mir verbannt und getrennt bleiben wie jeder heitere Sinn.

„Ich fühlte in früher Jugend in mir den Trieb zur Poesie; ich lebte und schwärmte in meinen dichterischen Gebilden und fand Ersatz in ihnen für das, worin ich von der Natur vernachlässigt und von der Welt mißachtet wurde. — Ich nahm wahr, daß, wenn nicht immer der Keim tödlicher Krankheit an meinem Leben genagt hätte, ich mir vielleicht auf diesem Gebiete Ruhm und Achtung verschafft, während ich jetzt unbekannt in meinem Dunkel sterbe, vielleicht mit mancher Verdächtigung meiner Sitten hinübergehe, früher als ich glaubte.

„Die wenigen frohen Stunden, die in meinem Leben mir zu Teil, waren auch nur dazu, um mich näher und näher zum Grabe zu bringen. — Zwar bin ich noch jung und fast im Knabenalter und doch habe ich es durch Verachtung irdischer Güter und der Todesangst dahin gebracht, daß ich meinem Ende ruhig entgegenschaue und mich nicht über das täusche, worüber mich manche täuschen möchten. — Vielleicht wenn mir das Leben wäre verliehen gewesen, nicht lange, nur so lange, bis ich mein Ziel erstrebt, hätte ich vieles geleistet; denn ich fühlte in mir den Beruf zu großen Thaten. Nun aber am Rande des Grabes erscheint mir alles in anderer Gestalt, und indem ich hiermit mein Testament mache, drücke ich noch jene glühende Sehnsucht aus nach einer besseren schöneren Welt, die mich mein ganzes Leben hindurch aufrecht erhielt, die mich zwar düster und kalt gegen Welt und Weltfreuden machte, aber mir auch gar manch Bitteres ertragen hieß, das versöhnend auf mein Leben wirkte. —

„Ich kann sagen, man hat mich auf Erden nicht verstanden, aber desto mehr mißkannt; ich habe mehr gelitten, als mancher, der mit Not und Entbehrung zu ringen hat, und keiner wünsche sich ein Dasein, wie meines, immer von ernsten Todesgedanken umgeben mitten unter den fröhlichen Gefährten meiner Jugend.

„Diese Blätter schreibe ich nieder, da ich zwar noch am Krankenlager hingestreckt bin, aber wahrnehme, daß ich nimmer lange wandeln werde unter den mir Teuren dieses Lebens. Haben viele von mir eine schlechte Meinung festgehalten, so möge sie dieses Vermächtnis, diese Worte eines sterbenden Jünglings eines Besseren

belehren, und ich kann beteuern, daß ich nicht der gewesen, für den ich gehalten, sondern mit Kraft und Ausdauer manche Leidenschaftlichkeit meines Lebens bestritten. Jeder, der dies nach meinem Tode lesen wird, weihe mir eine Thräne frommen Andenkens und die Geister, die in den Blättern meiner Grabesweiden rauschen, mögen ihm Dank winken.

„Vielleicht wird bald die letzte Stunde schlagen,
Wo von der Körperpein sich löst der Geist,
Wo meinen Leib zur Ruhestatt sie tragen
Und wo der letzte Schleier reißt."

Solche Stunden der Trübsal und Not müssen oft über den jungen J. Huber gekommen sein. Beispielsweise sind in seinem Tagebuch der ... Dezember 1844, der 24. Mai 1845 und der 5. November 1847 mit † als „Todestage" bezeichnet. Wie bereits angedeutet: im Hoffen und Zagen, Zagen und Hoffen lebte schon damals J. Huber dahin.

In Fortsetzung der Geschichte seiner Tage schreibt er unterm 11. Dezember 1847: „Neue Kraft lebt in mir auf; ich fühle die Wiederkehr geistiger und leiblicher Kräfte. Ich begrüße nach einem umwölkten Morgen dennoch einen heitern Tag. — Werden sich die dunklen Wolken, die drohend über mir schweben, verlaufen oder werden sie gewitterschwer auf mich niederfallen?" — Und siehe da! neuerdings im März 1848 fühlte Huber sich dem Tode nahe.

Unterm 17. März klagt er: „Erat mors mihi propria .... zu deutsch: Der Tod stand mir nahe in diesen Tagen; doch niemals hatte mich die Kraft zu denken verlassen. Schwere Leiden quälten meinen Körper" .... und unterm 27. desselben Monats: „So wird es denn bald wahr, was ich so lange vorher sah? Neuer Schmerz, neues Elend; und was Armseliges ist es doch um den Menschen! — Habe ich so harte Pein verdient? Sie machte mich düster und menschenfeindlich, und nur mit Schmerz kann ich meinen Eltern in die Augen sehen. Ihre Hoffnung ist vereitelt, — o! ich fühle es, vielleicht noch wenige Tage, wenige Stunden! Aber gerne folge ich deinem Rufe, ewige Weisheit; du wirst es wissen, warum es gut ist, daß ich sterbe."

Wohl in den Tagen der düstersten Stimmung jener Zeit schrieb Johannes in sein Tagebuch (1847):

„Was hab' ich dir gethan, du dunkles Schicksal,
Daß ich so sehr gezüchtigt und gestraft?
Warum verschwand das Rot auf meinen Wangen,
Warum ist Geist und Mut so sehr erschlafft?

„Du hast mich nicht zu Freuden auserkoren,
Das fühle ich an meinem morschen Leib;
Zu Schmerz und Thränen ward ich nur geboren
Unwürd'ger Laune Zeitvertreib.

„Bald ist es tiefer Ernst, der mich umschattet,
Bald trüber Gram, der mir das Leben gällt,
Bald ist es Schmerz, der meinen Leib ermattet,
Bald Unglück, das zum Opfer mich gewählt.

„Drum, großer Gott, soll ich gerecht dich nennen —
Vergieb die Sprache deinem armen Kind;
Laß mich die Quelle dieser Leiden kennen,
Die für mich schrecklich, herzzerreißend sind.

„Soll ich an deiner Güte nicht verzweifeln,
So send' in dieses Herz der Hoffnung Strahl
Und laß mich nicht umgarnt von Wahnsinnsteufeln —
Zeig' deinem Kinde deine Gnad' einmal!

. . . .

„Und kann ich deinen harten Sinn nicht rühren,
Treibst du mit meiner Qual nur bösen Spott,
So soll auf Erden nichts mich je verführen,
Daß du es warst — der gute, gnäd'ge Gott."

Aber es waren auch in jenen Tagen schwerer Heimsuchung nur vorübergehende Momente, in denen einmal eine solch' verzweiflungsvolle Stimmung die Oberhand behielt. Bald vermochte sich wieder der Geist der Religion zur Herrschaft emporzuringen. Und in solcher Stimmung änderte auch Huber nicht lange darnach obiges Gedicht der „Verzweiflung" in ein Gedicht der „Verzweiflung und Gnade" um, indem er an Stelle der letzten Strophe setzte:

„Und als ich so gefragt der Dinge Wesen,
Da ist's ein Buch, das mir ins Auge fällt.
Und darin hab' mit Freuden ich gelesen:
‚Mein Reich ist nicht von dieser Welt.'"

Nachdem J. Huber in der Volksschule wie auf dem Gymnasium seine geistige Begabung geoffenbart und verwertet hatte, trat die Frage der Berufswahl an ihn heran. Wenn es nun auch nicht zweifelhaft sein dürfte, daß eine Natur, wie sie J. Huber mitgegeben war, viel mehr Freiheitsstürmerei als theologische Unterwürfigkeit in sich birgt, so läßt sich doch ebenso wenig verkennen, daß das tiefste Wesen solcher Naturen nicht minder religions-, als freiheitsbedürftig ist, aber gerade weil es beides ist, konnte sich diese Natur wohl für Religion und religiöse Ziele, niemals aber für bloße hierarchische Zwecke und für die geistige Zwangsjacke, welcher kein römisch-katholischer Theologe je entrinnen wird, begeistern.

Diesen Widerspruch fühlten damals weder die Eltern noch der von Idealen getragene Johannes, dessen Streben und Sehnen, einst ein hervorragender Prediger in der katholischen Kirche zu werden, durchaus dem Wunsche seiner Eltern entgegenkam. Aber dem „idealisierenden" Johannes schwebte damals sicherlich noch ein Ideal von theologischer Gelehrsamkeit vor, das von dem wirklichen, innerhalb der römischen Hierarchie erlaubten, fern, sehr ferne abstand. Vertauschte er doch nicht deshalb Theologie mit Philosophie, weil seine ideale Auffassung des geistlichen Standes an den Klippen der Wirklichkeit Schiffbruch gelitten hatte, sondern deshalb, weil er sich bei seiner Naturanlage außer Stand fühlte, um einer außer ihm stehenden Idee willen, und wenn diese auch noch so imponierend an ihn herangetreten sein mochte, das Opfer der Freiheit des Geistes zu bringen und in diesem opfermutigen Geiste auch allzeit zu denken und zu leben.

Die ideale Anschauung vom geistlichen Stande verlor J. Huber erst — und zwar nach seiner eigenen, öfters wiederholten Erklärung —, als mit dem Jahre 1870 und seit dieser Zeit die religiöse Frage den geistlichen Stand und die geistlichen Persönlichkeiten in allen ihren Mängeln und Hinfälligkeiten vorfand und offenbarte und in ihnen religiöse Wahrheit und geistliche Macht, Christentum und Pfaffentum durcheinander wirrte. Erst seit jener Zeit hat Huber, wie er selbst sagte, das Wort „Pfaff" über seine Lippen gebracht [3]).

Huber selbst spricht sich in einem Briefe an Frau Anna St.

vom 3. August 1857 über seine Jugendzeit aus: „Sie haben“ — heißt es darin — „von mir bereits in mündlichen Gesprächen erfahren, welch' eine seltene, männlich-ernste und männlich-rauhe Erziehung mir zu Teil geworden ist. Sie selbst hatten dies gleich in den ersten Stunden unseres Zusammenlebens herausgefühlt und Sie haben mir auch angedeutet, daß Sie den Einfluß einer Schwester auf meine Charakterbildung vermissen. — Schon in sehr früher Jugend war ich mehr ernst als fröhlich. Diese Gemütsrichtung, vielleicht in Naturanlagen wurzelnd, wurde durch eine streng religiöse Erziehung, die namentlich die Eitelkeit der Weltlust zu betonen wußte, und durch oftmalige lang andauernde Krankheiten weiter entwickelt. Indem ich schon bald mit dem Gedanken mich vertraut machte, Theologe zu werden, waren die frühesten Zielpunkte meines Strebens gleichfalls ernster Art. Harmlose Jugendfreuden genoß ich selten und eine gewisse Berechnung aller Handlungen auf ein mir nicht klares Ziel ließ mich nur wenig spielen. Alles war mir nur Mittel, nicht Zweck. So quälte mich schon in jungen Jahren eine innerliche Unruhe, die mich nirgends verweilen läßt und die ich heute noch mehr als ehedem in mir empfinde, seitdem mir meine Aufgaben klarer und der weite Weg, den ich zu ihrer Lösung zurückzulegen habe, bewußter geworden ist. Darum waren mir die Jugendfreunde niemals die bloßen Spielgenossen, ich betrachtete sie immer, auch schon damals, als ich als Gassenjunge mich herumraufte, nur als Waffengefährten. Ein zu ernstes Ziel in zu jungen Jahren half also mit Naturanlage und äußeren Lebensschicksalen zusammen, um mich zu dem herben und düsteren Charakter zu schmieden, der ich geworden bin. Doch war ich niemals gefühllos. An meinen Eltern hing ich mit der größten Liebe und viele meiner Jugendfreunde standen mir näher, als wenn sie meine Brüder gewesen wären. Und dann gehörte wohl auch eine Empfänglichkeit dazu, für ein mir dunkles Ziel zu schwärmen, von dem ich immer fühlte, daß es mich über meine Jahre hinaushob. Dagegen blieben mir die Gefühle geschlechtlicher Liebe fast fremd; das weibliche Geschlecht war ein Gegenstand meiner Verachtung, von dem ich nur glaubte, daß es dem rüstigen männlichen Streben als ein Hemmschuh in den Weg geworfen sei, damit die Thatkraft sich zähme

und der Titane beschränkt werde. Mit kaltem Spotte bekämpfte ich alle Neigungen meiner Freunde in dieser Beziehung, denn ich hatte von jenen nur eine ganz rohe Auffassung. So kam es bei mir zu keiner harmonischen, allen Seiten des Menschen Rechnung tragenden Entwickelung."

Im November 1850 begann J. Huber seine Universitätsstudien. Er brachte denselben seinen vollen, reichen Jugendidealismus entgegen; aber bald schwand ihm die „Ehrfurcht vor dieser Residenz der Wissenschaft". Schon unter dem 23. März 1851 schreibt er in sein Tagebuch: „Es ist doch wahr, in der Ferne steigt die Achtung, in der Nähe schwindet sie. Und sogar der gelehrteste Mann schaut in der Nähe ganz anders aus, als man ihn aus den Büchern sich denkt." . . . „Daher scheint es mir" — so fährt er fort — „von einigen Professoren nicht ganz unklug gehandelt, wenn sie sich nicht zu den Studenten herunterlassen, sondern sich immer in einer gewissen Ferne von ihnen halten, so zu sagen, in einem ahnungsvollen Halbdunkel sich bewegen; denn so sichern sie sich auf längere Zeit die Achtung und werden ihre Blößen nicht so offenbar."

Diese Auffassung der Dinge bewahrte Huber von Anfang an vor einer ungebührlichen geistigen Beeinflussung; er schwor nie „auf des Meisters Worte". „Demütig bin ich durchaus nicht" — schreibt er [4]) — „und unerträglich ist mir die Herrschaft eines anderen, zumal eines solchen, den ich genau kenne und vor dem ich keine Achtung habe." Viel eher war er zur Opposition geneigt, wo er Blößen fand. Dies mußte in einer ziemlich unangenehmen Weise Professor Neumann erfahren. In einer seiner Vorlesungen nämlich hatte derselbe behauptet, daß „Parzival durch vorlaute Frage auf der Graalsburg sündigte", während er doch „durch thörichtes Schweigen sich verging". In diesem Sinne nun korrigierte Huber Neumanns Vortrag durch einen auf den Katheder gelegten Zettel, und Neumann soll — zum Ergötzen des Fragestellers und seiner Freunde — hierüber offenbar verlegen geworden sein. Es sollte dies nur „ein Vorpostengefecht gegen Neumann gewesen sein, das bei Goethes Faust in eine

ernstliche Schlacht ausarten soll und muß." Nur eine Persönlichkeit vor allen anderen behielt für J. Huber in der Nähe wie in der Ferne das Ehrfurchtgebietende — Ernst v. Lasaulx nämlich. Vorträge dieses „wahrhaft großen Mannes" elektrisierten geradezu Huber und machten ihn „trunken von Entzücken" [5]).

Die sogenannten Genüsse des Studentenlebens hatten auf Huber wenig Einfluß; er setzte sie von Anfang an gegen das ernste Studium zurück. Zwar klagt er sich selber an, daß die guten Vorsätze, mit denen er die Universität betreten, das Los ihrer früheren Brüder geteilt haben, — und fügt bei: „Die Jahre, die ich abgeschieden zugebracht, haben mich weit mehr in meinen Kenntnissen bereichert und meine Studien gefördert. Jetzt bin ich bei weitem nicht mehr so fleißig, wie im vorigen Jahre. Exempla trahunt. Fahre ich so fort, so bringe ich es zu nichts, höchstens zu einem bescheidenen Landpfarrer." [6])

Aber diese Klage scheint doch mehr eine Frucht eigener Ungenügsamkeit, als wirklicher Unthätigkeit gewesen zu sein; denn wer das Tagewerk schon 4 Uhr früh beginnt, wie das Huber gethan [7]), der ist sicherlich kein Zeitvergeuder. Und wenn Huber auch den Vergnügungen, welche ihm das Universitätsleben bot, keineswegs ferne blieb, wenn er Tanzstunden nahm, Bälle, Konzerte und Theater besuchte, auch einer Studentenverbindung angehörte, wenn er selbst zu tollen Studentenstreichen, wie einmal gegen den Religionslehrer D., der dem weiblichen Geschlechte allzu sehr gehuldigt haben soll, sich verleiten ließ: es war doch eigentlich Langeweile, was ihm solche Dinge gewährten, und die nächste Folge davon war immer nur eine um so stärker hervorbrechende Sehnsucht nach wahrem geistigen Genusse.

Mit der Lustigkeit war es bei Huber überhaupt eine eigene Sache. Da wo die anderen ganz Genuß geworden, konnte er gar leicht allen Zusammenhang mit der Außenwelt verlieren und an eine Säule gelehnt über die ernstesten Dinge nachsinnen, so daß er, plötzlich aus solcher Träumerei aufgeweckt, einiger Zeit bedurfte, bis er sich wieder in die Welt und Menschen zu finden vermochte [8]).

Von Anfang an nützte J. Huber die Jahre seines Univer=

sitätslebens in umfangreicher Weise zu seiner literarisch-philosophisch-philologischen Durchbildung aus. Mit wahrem Sammlerfleiße holte er sich von allen Seiten das Wissensmaterial zusammen. Und doch fühlte er sich unbefriedigt; denn von all dem, was er in sich aufnahm, spürte er zu wenig innere Wärme, inneres Licht und Leben. Er nahm es eben mehr wie eine Münze in Empfang und wollte doch keimenden Samen in sich aufnehmen. Darum wollte ihm auch eine selbständige Verwertung des von außenher Aufgenommenen nicht recht gelingen: „All mein Wissen" — klagt er [9]) — „ist Stückwerk; und bin ich auch im Vergleich zu andern nicht unwissend, so ist doch alles, was ich seit Jahren in mich hineingeschlungen, im Grunde gar nichts, liegt chaotisch und halbvergessen in mir und erschwert mir zuletzt den Gedankenflug und nimmt mir, wie einer meiner Freunde bemerkte, alle Selbständigkeit und alles subjektive Urteil."

„Mir ist" — heißt es in einer späteren Aufzeichnung [10]) — „so vielfach Gelegenheit geboten, an der Hand von Männern, die bereits als Zierden der Wissenschaft gelten, das Gebiet derselben zu betreten und mich darin zu orientieren, und ich habe, so viel es in meinen Kräften lag, nie gesäumt, das, was ich gewinnen konnte, mir anzueignen. . . . Ich habe Lateinisch, Griechisch, Französisch, Englisch, Italienisch, Hebräisch schon in den vorigen Jahren betrieben, heuer habe ich Persisch und Arabisch angefangen; allein ich habe es nirgends weit, meistens nur zu ganz Unerheblichem gebracht. Ich habe mich in der Geschichte umgesehen, in der Literatur, habe theologische und philosophische Schriften gelesen, und der Gewinn davon kommt mir höchst unbedeutend vor. Ich habe mir eben selten die Mühe genommen, das, was ich ergriff und las, geistig zu penetrieren, nicht bloß an der Schwelle stehen zu bleiben. . . . Ich fühle mich innerlich so arm bei dem Reichtume der Wissenschaft und so klein gegenüber ihrer Fülle und Größe und oft will's mich bedünken, als hätte ich bis jetzt eigentlich noch gar nichts gelernt. . . . Namentlich merke ich, daß ich alles das, was ich bisher mir geistig erworben habe, nicht recht zu beherrschen vermag und darein keine rechte Einheit bringen kann. Es sind einzelne Bruchstücke, die kein Ganzes geben. . . . Seitdem ich von meiner letzten Krankheit genesen, bin ich etwas

weniger leichtsinnig geworden, und wenn ich jetzt etwas lese, suche ich es mir zum klaren Bewußtsein zu bringen und dann in mein Gedächtnis einzuprägen. Es kommt doch mehr auf das Wie- und Was-gelesen-haben an, als auf das Wieviel-gelesen-haben. . . . Vielleicht bin ich jetzt in einem geistigen Prozesse begriffen, aus dem möglicherweise ein günstiges Resultat hervorgehen kann."

Das alles fühlte Huber wie einen geistigen Mangel und trug es zugleich wie eine Last, weil der aufgenommene Geistessamen in ihm wie tot ruhte und seinen schaffen wollenden Geist mehr hemmte, als förderte. „Seit einiger Zeit" — schreibt er unter dem 14. April 1851 — „lastet auf mir ein Aufsatz wie ein Alp, d. i. ich trage ihn in der Seele; ich hätte viel, recht viel zu sagen und zu schreiben, aber vor der Überfülle will's nicht zur rechten Darstellung kommen. Es fehlen mir die Worte und also bin ich bei großem Reichtum arm. Ich bin nie recht vergnügt, wenn ich einen solchen Aufsatz, der mir im Innern bebt, ungeschrieben lasse; habe ich ihn aber geschrieben, dann wird mir ganz leicht."

Hubers geistige Entwickelung befindet sich in vollem „Sturm und Drang", und diese innere Gährung offenbart sich auch äußerlich. Eine gewisse Sehnsucht nach Ruhe und Frieden wechselt mit Unruhe und Streitsucht, welche eine „seit drei Jahren andauernde Kränklichkeit nicht zu unterdrücken vermocht hat" [11]). Bald schmiedet er die kühnsten Pläne, bald krankt er an Stimmungen tiefster Verzagtheit. Es sind scharfe Gegensätze, in denen er sich fühlt. „Ich glaube" — so charakterisiert er sich selbst [12]) —, „ich wäre, um nur in die Weltgeschichte zu kommen, im Stande, wie Herostrat einen anderen Dianatempel in den Brand zu stecken.... Zur Ruhe bin ich nicht geboren, und es ist mir etwas vom ewigen Juden angeerbt worden; denn es zieht und reißt an meinen Füßen und will mich nicht lange an einem Orte dulden und will mich gar nicht ruhen lassen. . . . Der Kopf ist mir zu voll von großen Plänen und Absichten, und heftig gährt's und braust es in mir, und ich möchte gar oft dreinschlagen, wie Siegfried oder Achilleus, daß die Funken stieben; dann möchte ich auch wieder auf dem Katheder stehen und die Wahrheit herunter predigen; möchte dann ein Volksvertreter sein, um die Freiheit und das

Recht zu befürworten; möchte der Lüge und dem Truge den Kopf zertreten und vieles andere mehr. Dazu fühle ich wohl und oft den Mut, aber nie die Kraft, und es ist ganz aus meinem Innersten herausgeredet, wenn ich in einem meiner poetischen Versuche sage:

,Hab' anderes erstrebet,
Kam nimmermehr zum Ziel,
Auf halbem Wege längst schon
Gebrochen ich niederfiel.
So seh' ich stets viel Hohes
Vor meinen Blicken stehn;
Hab' nicht die Kraft zu ringen,
Muß darum untergehn.'"

Derselbe Stimmungswechsel, der Huber in Bezug auf seine Studien und seine Zukunftsträume hin- und herwarf, beherrschte damals all sein Denken und Sein — auch in den religiösen Fragen. Das in naiver Weise harmonisch aufgefaßte Verhältnis zwischen Religion, Christentum und Kirche hat bereits einen tiefen Riß erhalten und zwar deshalb, weil es für ihn zu einem Objekt des Denkens geworden. Er machte sich selbst in seinen Tagebuchnotizen darüber kein Hehl: „Präge ich mir" — schreibt er [13]) — „den Unterschied zwischen Christentum und Kirche mehr und mehr aus, dann kommt es oft, daß ich nahe daran bin, manches Dogma über Bord zu werfen, — manches Dogma, von dem ich halte, es sei durch Menschenhand ins Christentum hineingeschmuggelt worden, und bin dann hinterher bei solchem Verfahren doch nicht ganz gewiß, ob ich nicht vielleicht wirklich ein christliches Dogma aufgebe? Dann faßt mich der Zweifel stärker als je und ich entferne mich mehr und mehr von Christentum und Kirche und alle die Stimmen, die außer und in mir zum Rückwege wach werden, werden übertäubt und überhört. . . . Der sogenannten katholischen Kirche finde ich mich von Tag zu Tag fremder, — ist die Schuld die häufige Lektüre antikirchlicher Schriften oder verträgt der nach Freiheit ringende Geist nicht mehr jenes drückende Joch, das ihm nicht nur sein moralisches Verhalten, das sogar seinen Gedanken und seinem innersten Wesen kommandiert? . . . Gar oft ist mir indessen die alte, längst erloschene Glaubensglut wiedergekehrt und

ich habe mit Andacht und Rührung manchmal wieder eine katholische Kirche betreten; aber dieses Gefühl war nicht bleibend und rasch ist es mir wieder entwischt, wenn ich in lustiger lauter Gesellschaft meiner Freunde oder in der ernsten stummen meiner Bücher war [14]). Geht es so fort, so kann ich nicht mit gutem Gewissen mich zum Priester weihen lassen, denn es würde mich doch für die Länge in diesem Stande nicht leiden und ich müßte dann vielleicht einen anderen Schritt thun. . . . Ein Christ dünke ich mir schon zu sein; zum Christentume fühle ich mich hingezogen, aber die Kirche mag ich nicht, und kann ich dafür, daß sie mir vorkommt, als sei sie ein bloßes Menschenwerk und habe längst den christlichen Geist — und das ist der Geist, den der Herr am Pfingstfeste gesendet, — verloren?" Er haßte darum auch mit ganzer Seele diejenigen, die mit dem äußerlich Kirchlichen sich abfinden; er haßte „jene frommen Bauchmenschen, jene blauäugigen Aloisiusköpfe, jene andächtigen Rosenkranzzieher, die da meinen, mit einiger Betbruderei sich den Himmel zu verdienen, die sich scheuen vor des Lebens Mühen und die es gar nicht zu fassen vermögen, daß es Leute giebt, denen zum Leben Brot und Bier und frommer Unsinn nicht genügt. . . . „Es muß anders werden" — fährt er fort —; „wollte Gott, daß ich das Werkzeug in seiner Hand, mit dem er die Käufer und die Verkäufer aus seinem Tempel jagt." [15])

Aber es ist nur die Form, die konfessionelle Aussprache, die ihm durchaus nicht mehr behagen, nicht mehr genügen will; den göttlichen Geist will er nicht entbehren, wenn er auch wider das verhüllende Menschenwerk anstürmt. Das machte ihn schon damals zu einem „Sonderling", den weder die kirchlich Gesinnten, noch die Freigeister begreifen konnten. Die einen hielten ihn geradezu für einen „Stock-Ultramontanen" und für ein zukünftiges Haupt des Ultramontanismus; die anderen (die streng Kirchlichen) hingegen sahen in ihm viel eher einen zukünftigen Ronge. Er selbst aber haßte seine „Kollegen" wegen ihrer Frömmelei, die ihm Gewohnheitssünde dünkte, und er haßte nicht minder „alle Freisinnigen, die ohne Grund und nur aus Mode freisinnig sind". „Und darauf werde ich" — fügt er bekräftigend bei —, „so Gott will, stehen bleiben." [16]) Im Kampf wider die Frömmler fand

er unter seinen Freunden wenige Gesinnungsverwandte und nur dem J. A. Meßmer, einem begeisterten Anhänger Deutingers und seinem späteren treuen Genossen im kirchenpolitischen Kampfe, der „ebenfalls solchem Gezücht den Krieg erklärt hat", glaubte er schon damals die Hand reichen zu können [17]).

Er hofft aber nicht bloß mit seiner gleich Karthaunen wirkenden Feder in das alte Gebäude der Kirche eine Bresche zu schießen [18]); er denkt auch schon daran, was aus den Trümmern erstehen soll — nämlich eine deutsche katholische, von Rom unabhängige Nationalkirche, obwohl er sich schon damals nicht verfehlt, daß es nur eine schöne Illusion sei. „Meßmer" — schreibt er [19]) — „giebt sich der Illusion einer deutschen Nationalkirche ohne Papst hin. Deutinger scheint ihn dazu verführt zu haben. Ist das so, so gefällt mir Deutinger nicht, d. h. es gefällt mir sein Katholicismus nicht, obwohl mir ein solcher gerade ganz recht ist und er der einzige wäre, dem ich mich je befreunden könnte."

Der Grund, warum seine Hoffnung auf eine solche Lösung der religiösen Frage so gering war, lag in der Wahrnehmung, daß der Zweifel und der Unglaube bereits mächtig gegen die hergebrachte religiöse Weltanschauung sich erhoben haben, was immer noch das letzte Stadium einer Religion und entweder der Vorbote eines gänzlichen Verfalles und Zerfallens, oder ihres Unterganges in einem gewissen Lande gewesen sei. Er sah bereits alle Vorbedingungen vorhanden, nach welchen jene Nationen, die bisher die Träger des Christentums gewesen, das Christentum nicht lange mehr behalten, sondern sich dem Theism in die Arme werfen werden, dem Theism, der ihm die Religion der Zukunft, vielleicht die einzig wahre und humane, dünkt [20]).

Huber geht den Weltfreuden nicht aus dem Wege; aber sie berauschen ihn nicht. Vielmehr setzt er ihnen die schärfsten ascetischen Sätze entgegen. „Wer für die Unsterblichkeit leben will, der muß für die Gegenwart sterben. . . . Wenn ich in der Zukunft leben soll, leben, wenn mein Leib schon lange tot, so muß ich der Gegenwart, der Lust der Gegenwart entzogen sein und muß für die Zukunft leben, um einst in ihr zu leben." [21])

Den Weltfreuden gleich, als ein Hemmnis für den Mann bei

seinen idealen Bestrebungen, galt ihm das Weib, und darum glaubte er es hassen zu müssen, obwohl er es geständigermaßen noch gar nicht recht kannte. Er hielt es für ein an Geist und Natur verkrüppeltes Ding; denn das, was man an ihm Schönheit nenne, sei im Grunde das Gegenteil. „Das Weib" — schreibt er[22]) — „ist in der Schöpfung nachträglich eingeflickt worden, als dieselbe bereits fertig war, und wahrlich wir spüren es, sobald wir das Weib beschauen, daß es ein Flickwerk ist. Es sagt die Schrift, daß Gott jedes seiner Werke besah und daß er sah, daß es gut. Bei der Schöpfung des Weibes liest man nichts solches."

Aber auch hier ringen in Huber bereits Haß und Liebe um die Herrschaft. Es ist das erwachende Liebesbedürfnis, das ihn bereits die Einsamkeit hie und da einsam fühlen läßt, so daß er vor einer solchen einsamen Stellung im Leben erschrickt. In solchen Zeiten elegischer Stimmung schmolz dann sein Haß gegen das schöne Geschlecht und er träumte sich ein ganz ruhiges glückliches Leben — nicht als einsamer Landpfarrer, sondern im Arme einer Geliebten. „Nie" — schreibt er einmal[23]) — „scheint es mir, könnte ich solches als Geistlicher erreichen. Es würde mir da in einem stillen ruhigen Leben ein teilnehmendes Wesen fehlen, das mir in trüben Stunden liebreich Trost zuspräche, das mich wieder aufrichtete, wenn ich von der Undankbarkeit, dem Hasse der Mitwelt niedergedrückt; und wenn ich solche Wünsche in mir trage, dann klingt es so recht wehmütig aus mir hervor:

‚Könnt' ich eine Seele finden,
Die die meine ganz verstände,
Die sich eine helle Fackel
Meiner düstern Nacht verbände,
Die die Falten von der Stirne
Zu verscheuchen sich bemühte,
Die in reiner, treuer Minne
Für den bleichen Schwärmer glühte.'"

„Aber" — heißt es dann an einer anderen Stelle[24]) — „das ist Schaum und Traum und muß es sein; denn für mich ist Ruhe und Glück nicht, und ein Weib wäre nur ein vorübergehendes Spielzeug, das mich nach einiger Zeit anekeln würde...

Jeder, wie er geboren wird, wird eben zum Arbeiter geboren; mitwirken und mitschaffen muß er in der Schöpfung, nicht Ruhe oder behaglicher Müssiggang, Sorglosigkeit und Gemächlichkeit hat einer auf Erden sich zu erwerben; viel muß er leiden und streiten, ringen und arbeiten für sein Leichenhemd." [25])

Dasselbe unstillbare Sehnen, derselbe an dem Gegebenen ungenügsame Idealismus erfüllte J. Huber auch auf dem Boden der Freundschaft. Von den Freunden der Knabenzeit haben ihn äußere Verhältnisse getrennt, und mit denen, die ihm jetzt, vornehmlich im Umkreis der Studentenverbindung Tafelrunde, welcher er, bald nachdem er seine Universitätsstudien begonnen, beigetreten war, nahe kamen, wollte sich kein intimes Verhältnis einstellen. Selbst J. A. Meßmer scheint er anfänglich nicht sehr beachtenswert gefunden zu haben. Er nennt ihn in seinen Aufzeichnungen eine „ehrliche Natur aber grob", der „seine Abneigung nie verleugnen kann, ausschließlich Deutinger anhängt und jeden anderen Professor verachtet". Freilich, wegen ihrer gleichen kirchlich-reformatorischen Tendenzen fühlten sie sich schon damals mehr als allen anderen gesinnungsverwandt.

....

Das Jahr 1848 hatte wie allwärts auch in den katholischen Kreisen eine lebendige Strömung hervorgerufen, die namentlich das katholische Vereinswesen förderte. Solcher Strömung verdankte auch die Verbindung Tafelrunde ihr Entstehen. Ihre Farben waren schwarz-grün-gold; ihr Wahlspruch: „Durch Zweifels Qual der Hoffnung Strahl zum heiligen Graal"; ihr Zweck (nach § 2 der Statuten): „durch einheitliches Streben nach Wissenschaft, Kunst und sittlicher Stärke auf positiven Prinzipien ein festes Zusammenwirken im späteren Leben zu begründen", — dann aber auch nach dem Vorbilde von Fr. v. Baader und J. Görres gegen den so unverhüllt hervortretenden Rationalismus der Neuzeit die christlichen Prinzipien zu verfechten.

Männer wie Sepp und Deutinger setzten große Hoffnungen auf diesen Freundschaftsbund im christlichen Geiste, namentlich in Bezug auf eine Reformation der katholischen Kirche im deutsch-nationalen Geiste. Auch v. Thiersch war ihr Gönner und Freund.

Welch' hohe Meinung namentlich Deutinger von dieser Verbindung hatte, geht wohl schon aus seinem Vorschlage hervor, die Tafelrunde sollte durch ganz Bayern einen literarischen Verein gründen und ein Wochenblatt herausgeben, darin die gediegensten Leistungen der Mitglieder eingetragen würden.

Hubers geistige Natur mußte durch die Tendenz dieser Verbindung, insofern sie auf die Bekämpfung eines schalen Rationalismus vom Standpunkte der christlichen Prinzipien aus gerichtet war, sich angezogen fühlen; aber für Huber waren solche Prinzipien keineswegs identisch mit den positiv-katholischen. Darum konnte auch bei der vorwiegenden Herrschaft der letzteren — die meisten der Mitglieder, wie Bach, Glonner, Grobholz, Hayd, Huth, Hutmacher, Knoll, Kronast, Kuhn, Lewerer, G. und J. A. Meßmer, Niedergünzl, Oettl, Pfeiffer, X. Riedinger, Schlintmann, Ziegler u. a., widmeten sich dem geistlichen Stande — die anfängliche Begeisterung Hubers nicht lange andauern und mußte sehr bald eine gewisse Ernüchterung Platz greifen.

Während die meisten den geistigen Stützpunkt ihrer Weltanschauung in einem Objektiv-Positiven hatten, war Huber für eine solche naive Hingabe viel zu philosophisch angelegt; denn für ihn hatte überhaupt nur das Wert und Genuß, was mit Mühen errungen wird[26]). Es lag daher von Anfang an ein noch unverstandenes Etwas zwischen den Anschauungen und Zielen Hubers und denjenigen der meisten Mitglieder der Tafelrunde.

Seine philosophischen Studien und namentlich auch seine Kenntnis der protestantischen Literatur verschafften ihm sehr bald ein Übergewicht in diesen Kreisen und machten ihn zu einem hervorragenden Mitgliede, welches sich besonders durch Leitung der literarischen Kränzchen um den Verein große Verdienste erwarb. Doch scheint er auch hier den ihm gebührenden Platz nicht ohne Kämpfe gewonnen zu haben. Anfangs zwar fehlte es keineswegs an Beifall, der seinen schriftstellerischen Arbeiten gespendet worden; als aber die wegen seiner Gelehrsamkeit und Wissenschaft ihm zugeflüsterten Komplimente ihn „ganz hochmütig“ machten und dies die Genossen wahrnahmen, da „haben sie plötzlich andere Saiten aufgezogen — und haben sie mich vorher auf den Händen getragen, behandelten sie mich jetzt mit Fußtritten. Allenthalben

gaben sie mir jetzt meine Unwissenheit zu merken. . . . Anfangs hat mich dies Betragen gewundert und lange habe ich es nicht begreifen können, wie ich so plötzlich aus einem gescheidten und gelehrten Menschen ein so dummer Kerl geworden; nach einigem Nachdenken fand ich aber leicht, daß mein Hochmut auch ihre Eitelkeit beleidigt hat und daß ich hie und da mündlich und schriftlich so frech war, ihre Wissenschaftlichkeit in gerechte Zweifel zu ziehen. . . . Dieser Witterungswechsel hat mir wenig behagt und ich habe mich seinetwegen in mancherlei Streitigkeiten verflochten gesehen." [27]) Das führte selbverständlich wieder zu manchen Störungen des gegenseitigen freundschaftlichen Verhältnisses. Schon im März 1851 denkt er an sein Ausscheiden aus der Verbindung und im Juni desselben Jahres schreibt er in sein Tagebuch:

„Euer Treiben ist verhaßt mir,
Will Euch nimmermehr verstehn;
Statt in eurem Kreis zu wandeln,
Will ich fürder einsam gehn.
Statt der lärmenden Gelage
Such' ich Waldeseinsamkeit,
O wie wird im grünen Hage
Mir die Seele reich und weit!"

Dieses Mißbehagen in der Verbindung scheint nach dem ersten Jahre, als Huber sich eine Partei geschaffen und eine gewisse Autorität geworden war, geschwunden zu sein. Einig im Kampfe gegen den vulgären Rationalismus, übersahen sie vorerst die divergierenden Momente ihrer positiven Prinzipien.

Obwohl J. Huber beim Eintritt in die Universitätsstudien entschlossen war, die Theologie als Lebenszweck zu betrachten, nahm er doch, ja vielleicht gerade deshalb, das philosophische Studium von Anfang an sehr ernst; aber — meint er [28]) — „es ist im Grunde ein qualvoller Zustand, den ganzen Tag den Kopf so voll zu haben".

Mit besonderer Vorliebe ging er an das Studium von Hegels Geschichte der Philosophie. Mit wahrer Ehrfurcht hielt er zum ersten Male ein Produkt dieses Mannes in seinen Händen und

er bekennt, daß im Lesen diese Liebe und Verehrung sich sogar mehre. Er fühlte sich in den ersten Tagen zu Hegel unwillkürlich hingezogen, so daß ihm sogar der Besuch der Kneipe schwer wurde. Aber schon acht Tage hernach schrieb er ins Tagebuch[29]): „Hegel ist sehr unverständlich. Das Merkwürdigste, was mir bei genauem Ansehen der Eleaten und Hegels Philosophie aufgefallen ist, ist ihre Verwandtschaft. Man kann sagen, die Philosophie habe einen Kreislauf gemacht und stehe jetzt wieder, wo sie angefangen habe.“

Hatte also Huber schon im ersten Jahre sich den Baum der Erkenntnis von allen Seiten betrachtet, sollte im zweiten Jahre erst recht der Versucher an ihn herantreten; — und der nach Idealen dürstende Geist Hubers unterlag solcher Versuchung um so eher, als ihm diese Frucht einer Erkenntnis des Schönen, Wahren und Guten von der Hand eines Theologen selbst geboten wurde.

Ein Privatgelehrter nämlich, Dr. Dischinger, welcher niemals dem akademischen Lehrkörper angehört hatte, versammelte gerne aus bloßem sokratischen Lehreifer strebsame Jünglinge um sich. Die tagebuchartige Aufzeichnung vom 16. Mai 1852 ist für das Verhältnis Hubers zu Dischinger beachtenswert: „Wir drei (es sind Huber, Gerbel und Grimm gemeint) haben bei Dr. Dischinger Unterricht in der Philosophie. . . . Er scheint tüchtig in die philosophischen Schriften eingelesen und überhaupt ein tüchtiger Kopf zu sein. Wenn er nicht so aphoristisch, abgebrochen spräche, wenn ihm nicht alle Mittel, sich deutlich zu machen, fehlten, könnten wir viel lernen. Vielleicht meint er, daß wir einst seine Philosophie im Leben zur Geltung bringen werden. Kann sein. Ich aber bin bei all der Überzeugung, wie wenig ich wisse und wie hart ich fasse, doch so eitel, auf keines Mannes System schwören zu wollen. Allein zu gehen ist mein Stolz und mein Fehler.“

Dischingers Wirksamkeit war vor allem eine geistig anregende; eine Befriedigung für den forschenden Geist hat Huber in dem philosophischen Systeme dieses seines Lehrers niemals gefunden. Um so mehr hat Huber noch in den späteren Jahren den Wert der persönlichen Anregung anerkannt und die persönlichen Beziehungen bis zum Tode Dischingers in freundschaftlicher

Weise erhalten. Solcher Anregung aber bedurfte nur Huber, um bei seinem regen und wissensdurstigen Geiste absichtslos, und unwissend wie, immer mehr aus der theologischen Richtung heraus in die philosophische hineinzugeraten.

Huber ließ sich von Anfang an weder von den „katholisch-positiven Prinzipien" noch von philosophischen Systemen ins Schlepptau nehmen. Er ging immer seine eigenen Wege, die aus dem naiv gläubigen Standpunkte in den kritisch-philosophischen führten und die psychologisch notwendige Entwickelung eines Geistes, wie der Hubers ist, darstellen. In einer solchen Entwickelungsperiode ist das anfängliche Übergewicht des objektiv gestellten Idealen und das nur allmählich siegreiche Durchdringen des persönlich freien Geistes über den bloß historisch gegebenen Stoff durchaus begründet. Allein deshalb war für Huber doch von Beginn seines philosophischen Studiums an niemals irgendeine Autorität, welche die Individualität nur „in sich aufnehmen, nicht meistern" darf [30]), das Maßgebende. Der Autoritätsglaube im theologischen Sinne war dem philosophischen Geiste J. Hubers stets fremd.

Für Hubers früheste philosophische Anschauungsweise sind zwei aphoristische Stellen bezeichnend. Die eine betrifft das Verhältnis des denkenden Menschen zum Sinnlichen und Übersinnlichen; die andere das praktische Verhalten des Menschen zur Außenwelt. „Der Mensch" — heißt es in einer Tagebuchnotiz vom 6. August 1851 — „als sinnlich-übersinnliches Wesen erkennt Sinnliches übersinnlich und Übersinnliches sinnlich. D. h. wenn ich z. B. einen Baum sehe und ich will ihn erkennen, so muß der Baum in mich hineintreten. Nun aber kann offenbar nicht der objektiv sinnliche Baum in mich hineintreten, sondern nur der gedachte. Mithin erkenne ich Sinnliches übersinnlich, d. i. durch den Begriff. Denke ich dagegen Gott, so denke ich ihn mir sinnlich. D. h. meine Vorstellungen, die ich von Gott habe, werden sinnliche, weil ich ihn mir sonst gar nicht denken könnte. Da ich den übersinnlichen Gott mir gar nicht denken kann, eben weil ich auch sinnlich bin, so muß Gott in mein Denken in sinnlicher Form hineintreten. So erkenne ich Übersinnliches sinnlich. Der Grund davon liegt eben im Begriffe selbst, der ein aus sinnlichen und übersinnlichen

Merkmalen zusammengesetzter ist. Die Wahrheit ist einfach die: Ich kann Sinnliches nicht rein sinnlich und Übersinnliches nicht rein übersinnlich erkennen. Darum aber, weil ich das nicht kann, kann ich nie ein Ding, das ich erkennen will, objektiv wahr erkennen. . . . Ich kann daher in letzter Konsequenz nichts wissen, da Wissen eine Überzeugung aus hinreichenden subjektiven und objektiven Gründen ist, ich muß es also nur — glauben."

Die andere Stelle — aus einer Rede, welche Huber in der Tafelrunde gehalten[31]) — lautet: „Entweder läßt der Mensch die Außenwelt über sich herrschen, dann giebt er sich selbst auf und verliert das Recht seines Daseins, das auf sein Für-sich-sein basiert ist; oder er sucht die Außenwelt zu beherrschen und nach seiner Willkür zu bestimmen, mißkennt und verletzt ihr Recht und muß die Macht seines Gegensatzes erfahren; oder aber er vermag ihr und sein Recht zu wahren und in sich in freier Weise mit ihr zu versöhnen. Nur in der letzteren Lösung hat er sich selbst nach seiner Bestimmung und Bedeutung verstanden, nämlich als freies Glied im Organismus des Weltganzen."

Noch näheren Aufschluß über J. Hubers philosophische Denkweise in den Tagen seines theologischen Studiums giebt eine Streitschrift, welche derselbe noch während dieses seines theologischen Fachstudiums an der Universität verfaßt hat.

Im März 1852 hatte Professor Dr. Prantl als außerordentliches Mitglied der philosophisch-philologischen Klasse in der öffentlichen Sitzung der königl. bayerischen Akademie der Wissenschaften „über die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie" gesprochen: Der Idealismus wie der Realismus für sich — führt Prantl darin aus — werden immer nur einer Seite des menschlichen Wesens gerecht, in welchem das unmittelbare unvermittelte Beisammensein des Idealen und Realen, des Subjektiven und Objektiven gegeben sei[32]). Um also der Philosophie eine allseitige Grundlage zu gewinnen, müsse sie anthropologisch begriffen sein[33]) und müsse ihr Streben dahin gehen, daß die Grundwurzeln der zwiespältigen Einseitigkeiten des Idealismus und Realismus, des Subjektivismus und Objektivismus wirklich als in der Einheit des

Menschen verbunden ergriffen werden. Erfülle die Philosophie diese Bedingungen, so werde sie zum wahren, vollen, durchgeführten und dialektisch entwickelten Anthropologismus [34]), der in allem, was der Mensch denkend erfasse, die Identität des Idealen und Realen respektiert. Es liege im Menschlichen an sich, daß alles Geistige nur verleiblicht erscheinen kann, indem es selbst, wenn auch in der sublimsten Form, die sinnliche Erscheinungsweise der Sprache an sich habe. Die ekstatischeste Schwärmerei und die abstruseste Dialektik seien menschliche Worte. Der Mensch als solcher komme über den Menschen nicht hinaus [35]).

Innerhalb dieses Anthropologismus nun gewinnen Religion und Philosophie ein Verhältnis wie Symbol und abstrakter Begriff zu einander. Die Religion lebe in Symbolen, die Intelligenz in abstrakten Ideen; der Religion stehe der abstrakte Gedanke, der Intelligenz die Symbolik ferne [36]). Indem aber die Religion das im Menschen selbst transcendente Allgemeine als Symbol zur Offenbarung bringe und so der spekulative Gehalt gerade das Spezifische der religiösen Ideen sei, entwickle sich aus dem religiösen Bewußtsein in seiner Unmittelbarkeit bei Völkern und Individuen das vermittelte Wissen, d. h. die Religion ist die Mutter der entwickelten Intelligenz [37]).

Alle geistige Manifestation hebe mit der Unmittelbarkeit an, und insofern seien Religion und Philosophie genau analog dem Verhältnisse der sinnlichen Erzeugung, indem auch dort in jedem gesetzten Individuum die Unmittelbarkeit unabläßig erneuert werde, koexistent mit der steten Vermittelung zu selbständigen Personen. Und wie die schon der Vermittelung übergebene selbständige Existenz des neugeborenen Kindes sich der Rückkehr in die Unmittelbarkeit des Fötuslebens widersetze, während es doch nur durch jene Unmittelbarkeit existent geworden ist, so verhalte sich unabläßig in jedem Volke und jedem Individuum Philosophie zum religiösen Bewußtsein [38]).

Diese Gedanken C. Prantls sollten nicht schon das philosophische System, sondern nur die Anleitung zu einem solchen geben. Hierdurch natürlich erhält die Deduktion eine gewisse Dehnbarkeit namentlich in den entscheidenden Punkten und würde die Zulänglichkeit oder Unzulänglichkeit dieses anthropologischen

Prinzipes in der von Prantl aufgestellten Beschränkung erst bei einer Ausführung des Systems selbst schärfer hervortreten.

Was damals an dieser Deduktion die Theologen in Aufregung versetzte, war die Behauptung, daß hinter den religiösen Symbolen, hinter den Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit nur ein idealer Impuls und ein „im Menschen selbst transcendentes Allgemeines" stehen solle, daß die religiösen Symbole im Denken sich begrifflich auflösen und der denkende Mensch im Denken höchstens noch Raum für den Pantheismus, für einen Universumsbegriff, wie ihn später D. Strauß in seinem Buche „Der alte und der neue Glaube" aufstellte, finde, daß Gott, Unsterblichkeit und Weltganzes in schlechthiniger Objektivität nie gewußt werden [39]). Die ultramontane Partei lief alsbald nicht bloß gegen eine solche Philosophie, sondern auch gegen den Philosophen selbst Sturm und erwirkte in der That, daß Professor Prantl eine Zeit lang an der Universität seine philosophische Lehrthätigkeit einstellen und sich auf das philologische Fach, für welches er eigentlich angestellt war, beschränken mußte.

Der bereits erwähnte Theologe und Philosoph Dr. Dischinger, der Verfasser des „System der christlichen Philosophie", zählte zu den Hauptsprechern in der katholischen Presse. In seinen Artikeln „Das anthropologische System der Philosophie von Dr. C. Prantl" (auch als Broschüre erschienen) bezeichnet er diesen Anthropologismus „als in sich selbst widersprechend und darum als das System des Absurdismus, — als widersprechend dem Leben, der Geschichte nach ihrer wahren Seite, sowie der Sprache, und — als antireligiös und antichristlich".

Dieser Angriff rief drei weitere polemische Schriften hervor. Die Verfasser sind jedoch keine großen und besonnenen Gelehrten, sondern junge streitlustige Studierende der Universität.

Zuerst trat wider Dr. Dischinger der seitdem bekannt gewordene Dichter und Geschichtschreiber Felix Dahn in seiner „Entgegnung auf die Schrift: das anthropologische System ɔc." auf und versuchte „die Bedeutung und die Berechtigung des Anthropologismus, des Dialekticismus und der absoluten Freiheit der Spekulation, von irgendwelcher bindenden Rück-

sicht zu erweisen und zwar a priori aus dem Wesen und Begriffe und a posteriori aus der Geschichte der Philosophie"[40]).

Neue Gesichtspunkte vermag F. Dahn zur tieferen Begründung des Prantlschen Anthropologismus nicht vorzuführen; im Gegenteil tritt in der Dahnschen Darstellung wieder viel mehr als bei Prantl selbst der einseitige Subjektivismus innerhalb des zu Grunde gelegten Identitätsstandpunktes hervor. Wenn die Philosophie keine andere Aufgabe hat, als „die bunte begrifflose Menge aller Vorstellungen, welche der Geist erfaßt, des Charakters der Zufälligkeit, des gedankenlosen Aggregats zu entkleiden und alles zurückzuführen auf ein höchstes Prinzip, welches gleichsam die Definition, die Begriffsbestimmung der gesammten Erscheinungen bildet"[41]), — dann ist sie durchaus von der „reinen Logik" befangen. Wenn ferner das „Denken", insofern es „viele Vorstellungen auf einen Begriff reduziert", ein „Entdecken von Prinzipien" ist[42]), — wie kann dann innerhalb solcher Philosophie das dem Denken zu Grunde liegende Prinzip als „die Synthese von Geist und Natur vermittelnder dialektischer Prozeß", in welchem „die Bewegung von dem unvermittelten gleichgültigen Nebeneinander durch das kämpfende vermittelnde Gegeneinander zum versöhnten rückvermittelten Ineinander von Geist und Natur"[43]) sich vollzieht, gefunden werden? Innerhalb der Vorstellungswelt gewiß nicht. Und doch soll das Denken nur durch Reduktion vieler Vorstellungen auf einen Begriff Prinzipien entdecken! Diese Art Philosophie vermag deshalb auch nur den „Anthropologismus" zu erschleichen — „jenes philosophische Prinzip, welches die relative Identität von Geist und Natur, wie sie in dem ganzen unzerstückten Menschen erscheint, zum metaphysischen Ausgangspunkte, zu dem Maßstab der absoluten Identität von Geist und Natur d. h. des Absoluten, erhebt[44])".

Abgesehen von den verschiedenen Bedenken gegen die Berechtigung dieses Identitätsstandpunktes überhaupt, unterliegt es wohl keinem Zweifel, daß derselbe wenigstens in Bezug auf das Verhältnis des Realen zum Formalen nicht genügend gewahrt ist, vielmehr das Logische ganz unverhältnismäßig gegen das, woran die Logik selbst sich dialektisch nur zu entwickeln vermag, hervorgehoben wird. „Der logische Dialekticismus des Menschen" — sagt

F. Dahn im Geiste Hegels — „ist der ontologische Dialekticismus der Welt.“ [45]) So zerrinnt natürlich, wie Zucker im Wasser, innerhalb einer solchen Philosophie der ganze Mensch und schließlich auch die ganze Welt in bloße logische Abstraktionen; denn das ganze ontologische Weltgebäude ist dann nur die vom Philosophen objektiv gemachte Logik. Wo aber die Philosophie so sehr nur in sich selbst und ohne allen Zusammenhang mit dem ist, was über diese Sphäre hinausfällt, ist es wohl selbstverständlich, daß sie bei ihrer „Bestimmung dessen, was Wahrheit sei“ sich nur, „von ihren inneren Vernunftgesetzen“ (logischen Gesetzen) ohne „Rücksicht auf Übereinstimmung mit einer ihr äußerlichen Erscheinung leiten lasse“ — also auch nicht von dem, was ihrem Wesen nach freilich über ein bloßes logisches System hinausreichend, die menschliche Persönlichkeit in sich schließt. Allein dieses philosophische „Selbstbewußtsein“, welches „nicht der Widerspruch der ganzen Menschheit, nicht die offenbare Vernichtung aller höchsten Güter“ erschüttern kann und darf, — erinnert es uns nicht an einen ehernen Koloß mit thönernen Füßen, wenn diese Philosophie schließlich nur auf Prämissen sich aufzubauen vermag, die bezüglich ihres Wahrheitsgehaltes nicht mehr oder doch nur beschränkt in ihrer Gewalt sind; wenn also das ganze Gebäude des „logischen Dialekticismus“ auf Irrtum ruhen kann? [46])

Mit diesem Rechtfertigungsversuche hatte Felix Dahn wohl nur die Schwächen des Prantlschen Anthropologismus schärfer in den Vordergrund gestellt und den beiden nun folgenden Streitern aus dem Kreise Dischingers, A. Grimm vom naturwissenschaftlichen und J. Huber vom philosophischen Standpunkte aus, die kritische Beleuchtung des F. Dahnschen Elaborates im Geiste der positiven Philosophie Dr. Dischingers ziemlich leicht gemacht. Ersterer schrieb „Die positive und negative Philosophie“, letzterer den „Anthropologismus des Dr. C. Prantl und seine jüngste Beantwortung“ (München 1853).

J. Huber führt in dieser seiner Schrift aus: „Wenn es die Aufgabe der Philosophie nicht ist, die Objektivität zu erfassen und zu erklären, so daß also die Philosophie nicht erst dadurch entsteht, daß der denkende Geist an die Objektivität herantritt und

sie zu erkennen sucht, sondern daß sie schon vorher vorhanden ist und also gleichsam ein ursprüngliches Dasein hat, so ist es klar, daß die Philosophie, wenn ein Erkennen, ein Erkennen ohne Erkanntes, wenn ein Wissen, ein Wissen ohne Gewußtes ist. Ein solch abstrakter Standpunkt, wie ihn die ‚Entgegnung' einnimmt, ist ein durchaus undenkbarer und hebt die Philosophie im Prinzip auf [47]). . . . Eben darum, weil die Philosophie sich an die Objektivität zu halten hat, und weil es ihre einzige Aufgabe nur sein kann, dieselbe zu verstehen, eben darum ist die Übereinstimmung mit der Objektivität das Kriterium der Philosophie. . . . Das Wissen setzt beständig etwas Objektives oder Reales voraus, worauf es sich bezieht, und steht der gesammte Umfang des Erkennens einem gesammten Umfang des Realen gegenüber, welches durchaus nicht die Wirkung des Idealen sein kann. . . . Soll die Philosophie überhaupt eine nüchterne sein und soll sie eine Philosophie des Lebens und der Wirklichkeit sein, so kann sie nicht vom Leben und von der Wirklichkeit abstrahieren. Die ganze Realwelt tritt uns zunächst als ein System von Organismen entgegen. In diesem Gebäude muß der Mittelpunkt absolut und urlebendig sein und daher auch das übrige Leben, das eine relative Selbstheit hat, tragen. Dieser wechselseitige Bezug nun zwischen dem absoluten Mittelpunkte und der relativen peripherischen Kreatur ist die Religion, die ohne ein lebendiges Urwesen und eine vernünftige Kreatur nicht denkbar ist. Die Religion ist hiernach also eine objektive Thatsache, ist in der Wirklichkeit gegeben und begründet. Übereinstimmung mit der Religion zum Kriterium der Philosophie machen ist darum dasselbe, als die Übereinstimmung mit der Wirklichkeit zum Kriterium der Philosophie machen [48]). . . ."

Der Verfasser der „Entgegnung" verweist die Religion in den Bereich des reflexionslosen unmittelbaren Gefühls und bezeichnet das Heraustreten aus diesem Stadium der Unmittelbarkeit ins Denken als Philosophie [49]), — worauf J. Huber erwidert: „Religion also soll enden, wo die Philosophie beginnt, und umgekehrt. Solch' eine Auseinanderhaltung würde für den Menschen ein doppeltes Maß involvieren. Was aber berechtigt uns dazu? Der ganze Mensch in der Totalität seiner Kräfte ist für die Wahrheit geschaffen, weil er erkennend geschaffen ist, und was

auf der Stufe des unmittelbaren Gefühls als wahr empfunden worden, das muß im Lichte der Vernunft vielmehr seine Bestätigung finden. Gefühl und Vernunft sind sich zwei notwendig ergänzende Faktoren und stehen nicht im Widerspruche. . . . Auch die Religion ist ein Verhältnis für den ganzen relativen Geist und sind darum sein Erkennen, Fühlen und Wollen wesentlich daran beteiligt. . . . Wenn aber die Religion ein Verhältnis ist, das den ganzen Menschen ergreift, und wenn in der Religion mithin auch ein Inhalt für die Intelligenz gegeben ist, so ist nicht einzusehen, warum diese sich jenen Inhalt nicht vermitteln soll [50]). . . .

„Die Einseitigkeiten des Realismus und Idealismus haben das Bedürfnis einer Versöhnung beider in unserer Zeit rege gemacht. In ihrer Verbindung und Einigung soll das wahre Prinzip gefunden sein. Idealismus und Realismus aber sollen der Doppeltheit des Menschen entsprechen, so daß also der Idealismus dem Geist, der Realismus dem Leibe entspricht. Weil aber nun im Menschen die Synthese dieses Unterschiedes gefunden ist, so soll der Mensch zum Ausgangspunkt der philosophischen Evolution gemacht werden. . . . Von dem Menschen, als der relativen Synthese von Geist und Natur, soll dann aufgestiegen werden zur absoluten Synthese von Geist und Natur — zur Idee der Gattung. . . . Der wahre Ausgangspunkt der Philosophie aber ist, nachdem die Frage entschieden, ob der Mensch erkenne, die Idee des Organismus, in welchem das Seiende unmittelbar vor den erkennenden Geist tritt. Von dieser Idee aus wird der Mensch nur als ein Objekt unter allen anderen Objekten betrachtet, und es wird möglich, ihn in seiner richtigen Stellung und in allen seinen Relationen zu begreifen. Absolutes und Relatives wird dadurch nicht konfundiert, sondern im Gegenteil erhalten [51]). . . .“

Dem identitätsphilosophischen Anthropologismus setzt Huber den christlichen Anthropologismus entgegen, der nicht in der Identität von Geist und Natur, sondern in dem Siege des Geistes über die Natur, in der Herrschaft des Ewigen, Unvergänglichen über das Zeitliche und Vergängliche seine Befriedigung findet. Geist und Natur sind freilich

im Menschen zentral verbunden, aber so daß der Leib, obgleich er lebendig ist, nur das willenlose Organ für den allein erkennenden und philosophierenden Geist ist." [52]) — — —

Es sind die Behauptung, daß Glauben und Wissen sich widersprechen müssen, sowie die Überschätzung des „anthropologischen" Formalismus als eines sich selbst nach Inhalt wie nach Zweck genügenden Dialekticismus [53]), gegen welche J. Huber seine Waffen richtet. Und wenn derselbe gegen diesen sogenannten „Anthropologismus" das Recht der christlichen Dogmatik vertritt, so geschah es — ich wiederhole es noch einmal — nicht aus theologischem Gehorsam, der sich der unvernünftigen Autorität so gut wie der vernünftigen beugt, nur weil sie sich eine kirchliche nennt, sondern es geschah um der philosophisch durchaus berechtigten Forderung willen, daß der wahrhaft vernünftige Mensch das Gefühl wie den Verstand wesentlich in sich schließt und ein wahrhaft menschlich-vernünftiges (anthropologisches) philosophisches System Glauben und Wissenschaft nicht unvermittelt bestehen lassen kann. Die Behauptung, daß Religion und Philosophie einander nichts einzureden haben, galt Huber als eine philosophisch verwerfliche [54]). Bis ans Lebensende war es die philosophische Überzeugung Hubers, daß eine Volksreligion ohne bestimmt faßbare Normen nicht zu bestehen vermöge. Darum hat er auch stets „dogmatische" Normen verteidigt, soweit sie und so lange sie in den Kreis seines philosophischen Denkens hineinreichten; aber nicht weiter. J. Huber war — wie gesagt — wohl einmal naiv gläubig, aber absichtlich blind gläubig (im ultramontanen Sinne) war er nie, wenn auch anfänglich der Zwiespalt seines philosophischen Denkens mit dem Inhalte der kirchlichen Dogmatik weder für ihn noch für andere erkennbar sein mochte. Wer in der Philosophie nur eine Magd der Theologie sieht, der kann nicht wie J. Huber seine Erstlingsschrift mit der ernsten Mahnung an die Theologie und Philosophie schließen: „Lauter und dringender als je ist in unseren Tagen der Ruf nach der Versöhnung von Glauben und Wissen, Christentum und Philosophie geworden. Das Christentum hat durch den Zwiespalt mit der Philosophie fast allen Einfluß auf die Zeit verloren, die Philosophie hingegen ist dadurch allen Inhaltes verlustig gegangen und ist ein unverständiges, kindisches Lallen geworden.

In der Versöhnung von Glauben und Wissen aber liegt das Heil und der Frieden der Zeit. . . . Die Zeit des bloß frommen, kindlichen Glaubens ist vorüber und die Menschheit ist in ein anderes Stadium getreten, wo die Berufung auf die Autorität bei vielen die Zweifel nimmer beschwichtigen kann. Freilich das Christentum — deß sind wir fest überzeugt — vermag kein Haß und Zorn der Zeit niederzustürmen, aber das Christentum verfehlt seine Mission in der Gegenwart, wenn die Gegenwart von ihr nicht gewonnen wird. Eine neue Philosophie muß daher erstehen, eine Philosophie, die die Wahrheit des Christentums der Zeit vermitteln kann. . . . Erst dann, wenn das Christentum auf die festen soliden Grundlagen der Wissenschaft basiert ist, wird die Zeit sich mit ihm wieder versöhnen.“ [55])

Die Einsicht, daß nicht die Theologie, sondern allein die Philosophie die seinem Geiste verwandte Nahrung zu bieten vermag, kam dem religiös begeisterten Jüngling nicht alsogleich, sondern erst nach und nach. Wie es um Huber schon zu Ende des Jahres 1852 stand, das beweisen die oben angeführten Schlußworte in seiner Schrift: „Der Anthropologismus des Dr. C. Prantl ꝛc.“ Wenn aber ein Geist, wie der Hubers, einmal dahin gelangt war, sich solch' eine Aufgabe zu setzen, dann war es unter den bestehenden Verhältnissen des Widerstreites von Philosophie und Theologie auch nur natürlich, daß schließlich der Philosoph über den Theologen den Sieg errang. Da wo die Theologie nicht mehr die ganze Seele ausfüllt, wo Theologie und Philosophie im Innern eines Menschen mit einander ringen, da wird, je ernster der Mensch in solchem Kampfe steht, um so sicherer der philosophische Geist obsiegen. Das eifrigste Studium der Theologie, selbst unter der Führung eines Döllinger, Haneberg und Stadlbauer, mit welch letzterem bis zu dessen Tode (1866) Huber enge Freundschaft verband, wird eine solche Entscheidung nicht aufzuhalten vermögen; am allerwenigsten aber darf eine vormundschaftliche Behandlungsweise dazu kommen, wie sie katholischerseits bei den Theologie-Studierenden beliebt ist. Nie ohne einen gewissen Sarkasmus gedachte J. Huber sowohl in

seinen Tagebuchnotizen, als auch in späteren Lebensjahren seines „geistlichen Rates“, welcher einmal bei einem pflichtschuldigen Besuche den ihm vielleicht nicht ganz „geheuer“ vorkommenden Kandidaten fragte: „Wie steht es mit dem Gebete? Pflegst du auch das Lippengebet?“ Und als nun Huber offenherzig sagte, daß er außer dem innerlichen oder dem Herzens-Gebete keines kenne und pflege, fuhr ihn der „geistliche Rat“ mißmutig an: „Wie kannst du, junger Mann, dir dergleichen anmaßen? Ich selbst pflege ja, seit ich lebe, das Lippengebet.“ „Ich glaube“ — schreibt Huber schon im Juli 1851 —, „ich kann mit diesem .... mich nie vertragen. Es wäre mir lieber, nie geboren zu sein; denn was ich möchte, das ist ein freies thatenreiches Leben, von diesen hochwürdigen Herren aber werde ich ohne Zweifel zu einem unfreien thatenarmen verurteilt. O daß sich ein Sturm im Westen erhöbe und noch einmal die Revolution uns Besuch abstattete. Ich glaube, es würde diesmal etwas anders gehen. Ich selbst fühle mich berufen, ihnen einmal gegenüber zu treten; dann gilt es aber mir gleichviel, ob ich darin untergehen muß.“

Neben dem inneren Widerstreit zwischen dem erwählten Lebensziele und der philosophischen Neigung und Begabung begannen auch noch äußere Verhältnisse fördernd und bestimmend einzugreifen, um dem Leben Hubers die folgenreichste Wendung zu geben; ich meine den freieren, der kritischen Wissenschaft ergebenen Geist, welcher seit der Thronbesteigung Maximilians II. und der Berufung nichtbayerischer hervorragender Gelehrten, wie eines Justus v. Liebig, Pfeufer, Jolly, Bischoff, Sybel, Riehl, Carriere, an der Münchener Universität Platz gegriffen hat und von der lernbegierigen Jugend mit Begeisterung aufgenommen worden ist. In dem bereits öfters citierten Nekrologe erzählt M. Carriere, wie die ultramontane Partei vor allen anderen ihn, als einen Demagogen und Atheisten, mit einer wahren Flut von Schmähungen verfolgte, um die Studierenden abzuschrecken; wie aber J. Huber „trotzigen Mutes in die Löwenhöhle (Carrieres Vorlesungen) ging“.

Als Huber am Ende seines theologischen Studiums — er hatte es bis zum Empfang der Weihen hin betrieben — sich endlich entschieden und ausschließlich der Philosophie zuwendete und, aufgemuntert durch die Professoren v. Thiersch, v. Stadlbauer und

den Orientalisten M. J. Müller den Beruf eines akademischen Lehrers sich erwählte, konnte er wohl ohne Bedauern und Reue auf seine bisherige Lernzeit zurückschauen; denn das reiche theologische Wissen, das er mit in die Philosophie hinüberbrachte, wurde ihm kein Ballast, sondern ein vortreffliches Material bei dem Auf- und Ausbau seiner idealen Weltanschauung auf philosophischer Grundlage.

Dieser aus klarem Pflichtbewußtsein vollzogene Schritt Hubers fand wohl nicht allerwärts das richtige Verständnis und die entsprechende Wertschätzung. Es lag in der Natur der Dinge begründet, daß den Eltern das rechte Verständnis für einen solchen Schritt mangelte; aber auch viele seiner bisherigen Studiengenossen scheinen sich hiegegen abweisend verhalten zu haben. Das mochte Huber wohl schmerzlich empfunden haben und der Entschluß ihm schwer geworden sein; allein äußere Umstände haben ihn niemals abgehalten, das zu thun, was er einmal als das Rechte erkannt hatte.

Die Jahre der philosophischen Ausbildung.

Im Jahre 1854 erwarb sich J. Huber auf Grund seiner Schrift „Die Cartesianischen Beweise vom Dasein Gottes" (Augsburg 1854) den philosophischen Doktorgrad [1]), und schon im nächsten Jahre habilitierte er sich auf Friedrich v. Thiersch's Veranlassung an der Universität München als Privatdozent für spekulative Philosophie und Geschichte der Philosophie. Zu diesem Zwecke schrieb er „Über Platons Lehre von einem persönlichen Gotte" (München 1855). Friedrich v. Thiersch's Doktorjubiläum (im Jahre 1858) bot ihm die äußere Veranlassung zur Veröffentlichung seiner kritischen Untersuchung „Über die Willensfreiheit" (München 1858).

Es sind die höchsten Probleme der Menschheit, die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, denen sich Hubers erste philosophische Thätigkeit — und zwar kritisch, historisch und positiv aufbauend — zuwendet.

Die Untersuchung der „Cartesianischen Beweise vom Dasein Gottes" mit Berücksichtigung der Kritik und Fortbildung, welche diese Argumente in der neueren Philosophie gefunden haben, führte J. Huber zu dem Ergebnis, daß jene Beweise unzureichend geworden sind, den menschlichen Geist in der teuersten Wahrheit zu befestigen und ihn vor einer Konsequenz sicher zu stellen, die im tiefsten Grunde alles das vernichtet, was

durch jene als gewonnen und garantiert erschien, — daß wir uns also nicht in den Lehnstuhl der Behaglichkeit niederlassen dürfen, vielmehr diese Geistesarbeit neu aufnehmen müssen, um auf festeren, sicheren Fundamenten für unseren Glauben an die Wirklichkeit Gottes Garantie zu gewinnen.

Huber weist nach, daß das Unvermögende der Cartesianischen Spekulation zum größten Teil darin liegt, daß ihr jenes Prinzip mangelt, von dem aus dermalen das ganze Sein konstruiert und begriffen wird. In einer solchen Konstruktion allein sei aber der Boden für die Beweise Gottes gegeben; sie selbst sei zugleich der erste und vorzüglichste Beweis. Die Cartesianischen Beweise konnten nur befriedigen, so lange die Philosophie des Cartesius selbst die Geister befriedigte. Die weitere Entwickelung der Philosophie, die auch eine entsprechende Kritik oder Modifikation der Beweise mit sich führte, lasse keinen Zweifel darüber offen, daß es sich um ein neues Prinzip und um eine neue Begründung der Beweise Gottes handle; denn diese sind von den Grundfragen aller Spekulation abhängig und müssen sich jederzeit solcher Grundlage entsprechend modifizieren [2]).

Über die Prinzipienfrage aber spricht sich Huber dahin aus: „Was die neue Zeit in allen ihren Lebenstiefen ergriffen hatte, auf dem Gebiete des Wissens und Handelns sich offenbarte und als Kampf gegen die alte Kirche und den alten Staat erschien, war das Prinzip der Autonomie des Subjekts, das Cartesius wissenschaftlich fixierte, wodurch seine Philosophie, so naiv und ungenügend sie uns auch in vieler Hinsicht erscheinen mag, von welthistorischer Bedeutung und unübersehbarer Tragweite geworden. Es lag darin zweifelsohne Wahrheit und Berechtigung, wie in der ganzen Bewegung der neuen Zeit; allein es war die Möglichkeit der Einseitigkeit nicht ausgeschlossen; und trat diese hervor, so mußte die Wahrheit und Berechtigung des Cartesianischen Prinzips daran scheitern. Die Wahrheit und Berechtigung des Cartesianischen Prinzips lag in der Bedeutung des Prinzips selbst, das allerdings im Geiste selbst ruhen und von ihm gewonnen werden muß; allein der Irrtum lag in der Mißkennung, wie es gewonnen werden sollte. Mit ihr hing genau jener Versuch zusammen, die bisherige Errungenschaft der Philosophie zu umgehen,

der ebenfalls wieder nichts anderes war, als eine Verkennung der Geschichte, die in immer höheren und reicheren Formen sich bethätigt, aber nur auf der Grundlage des Alten. Die Verkennung der Geschichte charakterisiert aber die ganze Periode. . . . Cartesius hat sein Prinzip nicht auf der Grundlage des Gegebenen auferbaut, sondern auf der Negation desselben, und darin liegt das Falsche und Verkehrte seines Prinzips, ja der innere Widerspruch seiner Philosophie." [3])

In der zweiten Schrift „Über Platons Lehre von einem persönlichen Gotte" führte Huber in Übereinstimmung mit Stallbaum, C. Ph. Fischer, Brandis, Weiße ꝛc. gegen Hegels Auffassung aus, daß schon Platon den Gedanken eines persönlichen Gottes gewissermaßen an die Spitze seines Systems gestellt habe. Diese Thatsache bezeichnet er als für die Wahrheit des Gottesgedankens von hoher Bedeutung; denn darin, daß der größte Genius Griechenlands diesen Gedanken bereits ergriffen und ausgesprochen habe, daß dieser Gedanke also das Eigentum der tiefsten Denker gewesen sei, liege sicherlich ein Beweis mehr für seine Wahrheit. Wenn Platon denselben auch nicht zur adäquaten Aussprache und Durchführung zu bringen vermochte, so könne ihm dies nicht zum Vorwurfe angerechnet werden, vielmehr sei auch in der mangelhaften Fassung desselben die Kraft seines Geistes zu bewundern [4]).

In der dritten Schrift endlich „Über die Willensfreiheit" trat Huber in positiver Weise als Philosoph für die Sicherstellung der höchsten Idee der Menschheit ein. Und hier kann bereits die Richtung erkannt werden, in welcher nach Huber das Cogito ergo sum des Cartesius ergänzt, resp. vollendet werden muß.

In dem Cogito liegt nur eine Darstellungsweise des Ego. Dieselbe Persönlichkeit ist zugleich eine denkende, fühlende und wollende Persönlichkeit. Überdies steht die Persönlichkeit in notwendiger Beziehung zu der ihr objektiv entgegentretenden Welt. „Alles" — heißt es in einem Briefe Hubers vom 20. August 1860 — „alles in der Welt ist auf Wechselwirkung angewiesen; einer allein bringt es für sich zu nichts. Die Einsamkeit reift nur die Früchte, deren Keim wir im allseitigsten Kontakte des

Lebens in uns aussäeten; für sich allein bringt sie nichts hervor." Alle diese Thätigkeiten und Manifestationen des menschlichen Geistes müssen als von jedem Widerspruch befreit erfaßt und zusammengefaßt werden. Wenn die Gefühle, soferne sie gemeinsame der menschlichen Natur sind, auch erst im Denken Klarheit und Wahrheit erhalten, so würde doch wieder der denkende Mensch ohne Berücksichtigung solcher Gefühlswelt sich und andere in ihrem Verhältnis zur Natur und zur Gesellschaft nicht verstehen können. Und ohne den Willensakt würde es niemals zu sittlichen Handlungen kommen. Nicht weil ich denke, bin ich diese freie, sittliche Persönlichkeit, in welcher sich meine volle selbstbewußte Energie ausspricht, — sondern weil ich diese und keine anders geartete Persönlichkeit mit ihrem Bürgertum zweier Welten bin, darum denke ich und denke ich nicht bloß mich und die Natur, sondern auch die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit.

Es ist der Standpunkt der sittlichen Persönlichkeit mit ihrem Pflichtgefühl, der Standpunkt der Beherrschung einer Menge Ansprüche des physischen Lebens durch den Geist, von dem aus Huber gegen den Determinismus und Materialismus argumentiert. „Wäre die Seele" — heißt es in jener Schrift — „nur die Funktion der körperlichen Organe, wie wäre eine starke Seele in einem schwachen Körper begreiflich? Die meisten wissen aus eigener Erfahrung um die Möglichkeit geistiger Erhebung über die Forderungen und Zuständigkeiten ihres Leibes; die Geschichte kennt viele Beispiele großer Geisteskräfte in einem zerrütteten körperlichen Organismus. . . . Und es ist nicht, wie man vielfach behauptet hat, bloß menschlicher Hochmut, der sich gegen die Lehre des Determinismus sträubt, sondern die tief gewurzelte Überzeugung, daß durch sie nicht nur das Höchste, was der Mensch an sich und an anderen schätzt, nämlich die sittliche That, zu einer Illusion herabsinkt, sondern daß auch sein heiligster Begriff, die Gottesidee, getrübt, ja geradezu in Frage gestellt wird. Aber man darf nicht in der bloßen „Möglichkeit der Willkür" schon das erkennen, was menschliche Freiheit heißt. Jene ist wohl der notwendige Durchgangspunkt für die Freiheit im wahren Sinne, aber nicht sie selbst. Erst dann nämlich ist der Mensch frei, wenn er in allem den sittlichen Imperativ, der sich in der Brust verkündigt, erfüllt

und demnach seine eigene und vernünftige Natur in seinem Handeln zur Offenbarung bringt und verwirklicht.“ [5])

....

Mit der ganzen Freudigkeit und mit dem vollen Eifer eines für seinen Beruf begeisterten Mannes widmete Huber sich von nun an der Philosophie und der erwählten philosophischen Lehrthätigkeit — und die geistreiche Behandlung dieses Stoffes, sowie die anziehende wohlklingende Vortragsweise sicherten ihm von Anfang an den Erfolg als Kathederredner.

Hubers Lehrthätigkeit war niemals auf eine Propaganda für ein besonderes philosophisches System, sondern einzig auf eine Anregung der studierenden Jugend zu eigener freier methodischer Denkarbeit bezüglich der höchsten Probleme des menschlichen Daseins gerichtet. Philosophische Konversatorien veranstaltete er publice und privatim. Hier wurden in ungebundener Weise die verschiedensten Themata behandelt, — auch die Poesie blieb nicht ausgeschlossen. Nicht die Schuld Hubers war es, wenn derjenige, welcher sich an diesen geistigen Turnübungen beteiligte, nicht auch einen Fond dauernder geistiger Elasticität auf seinen ferneren Lebensweg mitbekam.

Sein Hauptzweck war nicht die Gründung einer philosophischen Schule, sondern die Hebung und Förderung des Selbstbewußtseins seiner Zuhörer. Um so mehr erfreute ihn dann aber auch die Wahrnehmung einer Anhänglichkeit von dieser Seite und es gab für Huber keinen höheren Lohn seiner akademischen Thätigkeit, als einen Kreis von geistig geweckten jungen Männern um sich versammelt zu wissen.

Wer sich ihm hingab, wer sich als geistig verwandt zeigte, den betrachtete er — das lag durchaus in der Eigenart des Mannes — wie einen Freund und Bruder und den sah er zu Hause so gerne wie vor seinem Katheder; nie mehr ließ er ihn aus den Augen und griff, wo und wie er konnte, nicht selten mit wahrhaft väterlicher Zuneigung helfend und schützend in sein späteres Lebensschicksal ein. Wer — und es sind das nicht wenige — Huber von dieser Seite kennen gelernt hat, der wird seiner zeitlebens in Liebe und Dankbarkeit gedenken. Lehrer von solcher aus-

dauernder Liebe und Sorge für ihre geistig verwandten Schüler sind sicherlich selten.

Aus dieser Liebe für die studierende Jugend ging Hubers Abhandlung „Deutsches Studentenleben“ [6]) hervor — ein fein ausgeführtes Kulturgemälde, welches die Periode vom Ausgang des Mittelalters bis zum Wartburgfest (18. Oktober 1817) behandelt. „An diesem glänzenden Momente der Geschichte des deutschen Studentenlebens“ — schließt Huber — „breche ich ab; denn ich mag nicht mehr erzählen, wie einesteils jugendlicher Übermut, zu weit getriebene patriotische Begeisterung und auch unklare Verschrobenheit auf der einen, bureaukratische Engherzigkeit auf der anderen Seite dazu beitrugen, daß der herrliche Same eines ideal gehobenen Studententums in seiner ersten Triebkraft unterdrückt wurde und wie dann schließlich abermals die alten Unsitten, wenn auch gemildert, auf unseren Universitäten sich heimisch machten.“

Schon in den ersten Jahren war Hubers akademische Lehrthätigkeit eine umfassende. Im Winter 1855/56 las er über Geschichte der Philosophie seit dem Untergange der Scholastik, im darauffolgenden Sommer über die Entwickelung des Materialismus und Empirismus, in den nächsten Jahren: Geschichte der griechischen Philosophie — Logik — die philosophische Weltanschauung des Joh. Scotus Erigena — Erkenntnislehre — die theosophischen und philosophischen Systeme zur Zeit der Entstehung des Christentums und die Spekulation der Kirchenväter — akademisches Leben und Studium und Einleitung in die Philosophie — Logik und Metaphysik — empirische Psychologie — Ethik des Spinoza — Schopenhauers Welt als Wille und Vorstellung u. s. w. Seine hauptsächlichsten Fächer waren: Geschichte der griechischen und christlichen Philosophie bis zum Schluß des Mittelalters; Geschichte der neueren Philosophie; Einleitung in die Philosophie, Psychologie, Logik und Metaphysik (Grundzüge einer philosophischen Weltanschauung); Encyklopädie der Philosophie; Erkenntnislehre, Logik, Metaphysik; Psychologie (auf naturwissenschaftlicher Grundlage); Philosophie der Religion; Geschichte und System der Rechtsphilosophie; Rechts- und Staatsphilosophie mit besonderer Berücksichtigung der sozialen Theorieen;

Geschichte der sozialen Theorieen; Erörterung wissenschaftlicher Zeitfragen. In den sechziger Jahren las er einige Male Pädagogik; gegen Ende seines Lebens pflegte er mit Vorliebe sozialphilosophische Themata.

Die Vielseitigkeit in dem Studium des angehenden Philosophen läßt sich nicht verkennen. Von den Schriften eines Schelling, Hegel und Fr. v. Baader fühlte sich Huber jedoch ganz besonders angezogen — namentlich von jenen Partieen, welche die Berührungs-, eventuell die Versöhnungspunkte von Glauben und Wissen, von Religion und Philosophie behandeln; denn besonders innerhalb seiner philosophischen Gedankensphäre beschäftigte ihn die richtige Erfassung des Verhältnisses von Gott und Welt wie keine andere Frage.

Nicht ohne nachhaltigen Gewinn für eine ideale Weltanschauung ist J. Huber aus der Theologie in die Philosophie übergetreten; er hatte auch rückhaltlos diesen Schritt vollzogen. Ihn behinderte in keiner Weise mehr der dogmatische Geist des Theologen. Der Philosoph beherrscht unbeschränkt auch das theologische Gebiet; allein er beherrscht es nicht durch bloße Negation, sondern durch geistige Erfüllung — und gerade das ist es, was Hubers philosophischer Thätigkeit in seinen späteren Kämpfen neben dem kritisch wissenschaftlichen Charakter eine so wohlthuende Tiefsinnigkeit bewahrt hat.

Bei der vollen Entfaltung seines Wissens niemals den religiösen Sinn seiner Jugend und die Frucht eines dreijährigen theologischen Studiums verleugnend, ist er für die höchsten Ideen der Menschheit, für Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, welche die Grundlage jeder Religion und Theologie bilden, eingetreten. Freilich ist er auch darüber sich sehr bald klar geworden, daß seine religiöse Weltanschauung wohl vom christlichen Geiste getragen und durchdrungen sei, aber für die Uniform irgendeiner der bestehenden christlichen Konfessionen nicht passe.

„Du weißt“ — heißt es in einem Briefe an J. C. vom 12. September 1859 —, „daß ich nicht innerhalb des Umkreises einer christlichen Konfession stehe, daß ich Philosoph und als solcher Freidenker — wenn du willst — Freigeist bin. Nicht bedachtlos, unter bitteren Kämpfen und heißen Thränen bin ich

auf meiner Bahn fortgeschritten, und darum stehe ich auch so unerschütterlich fest an dem Ziele, wo ich jetzt angekommen bin. Damit ist nun freilich meine Entwicklung noch nicht abgeschlossen, die mich hoffentlich auch auf einen reiferen und höheren Standpunkt der Weltbetrachtung heben wird."

Hubers Besprechung der Schelling'schen Philosophie bei Gelegenheit des Erscheinens des ersten Bandes der gesammelten Werke Schellings aus dem Jahre 1856 und seine Kritik der Rohmerschen Schrift „Gott und die Schöpfung ꝛc." aus dem Jahre 1858 [7]) enthalten viele Stellen, welche uns unzweideutig erkennen lassen, auf welchen Bahnen damals der philosophische Geist desselben gewandelt ist.

In ersterer Abhandlung vergleicht Huber die Philosophen Schelling und Platon. Er führt aus, daß dasselbe, was an Platon zu rühmen oder zu tadeln sei, gleichfalls an Schelling gerühmt und getadelt werden müsse: vor allem jene Einheit von Poesie und Philosophie. Beide haben, weil sie immer wieder über sich selbst hinauszukommen suchten, kein fertiges System hinterlassen. Wer aber dies an ihnen tadeln wollte, der müßte eine geringe Meinung von dem Reichtum der zu erkennenden Welt und keinen Begriff davon haben, daß in der längeren Linie der Entwickelung nur eine ursprünglich reichere sich entfalte. „Während Hegel" — fährt Huber fort — „(ganz im Verhältnis des Aristoteles zu Platon) den anfänglichen Standpunkt Schellings tiefer begründete und fortbildete und dabei allmählich im Ansehen der Zeitgenossen den Rang des ersten Philosophen zu behaupten anfing, sei Schelling schon wieder daran gewesen, über sich selbst hinauszugehen — durch die berühmte Abhandlung über die Freiheit, das Tiefste und Spekulativste, was Schelling je geschrieben hatte." Und Huber bezeichnet den Gedanken, mit welchem Schelling die Philosophie auf eine höhere Stufe zu heben versuchte, als die glückliche Vermittelung der Lehren von Fichte und Spinoza — den Gedanken der lebendigen, resp. zur Selbstanschauung sich entwickelnden Substanz nämlich, deren Leben eben in der Entwickelung des eigenen Bewußtseins bestehe. In diesem Gedanken erscheine das Universum als ein unendliches Selbstbewußtsein, als ein unendlicher Geist, der sich in seiner Selbstanschauung mit sich zu-

sammenschließe und dem die Reiche der Natur und die Alter der Geschichte nur als Stufen zu derselben dienen.

Und an der Schrift: „Gott und die Schöpfung rc." rühmt Huber vor allem, daß sie die Gottheit als Realität von Natur und Geist, Notwendigkeit und Freiheit, in einem ewigen Selbstvervollkommnungsprozesse begreife und sonach als die unerschöpfliche Quelle des Lebens und der Gestaltung erkenne. Nicht an einen Körper sei die Gottheit gebunden, sondern wenn eine höhere Idee der Form in ihr aufblitze, gestalte sie ihn um. Alle Zerstörungen der Weltkörper seien daher nur Entwicklungsmomente im Werden der Gottheit und die Geburtswehen eines neuen und höheren Lebens. In diesem Gedanken des unendlichen göttlichen Fortschrittes eröffne sich die erhebende Aussicht einer fortwährenden Überwindung alles Bösen und einer Versöhnung aller Dissonanzen der Natur und Geschichte. . . . Das höchste Resultat einer Philosophie — fährt dann Huber fort — könne nur eine solche optimistische Weltansicht sein; denn jene soll nicht in einem bloßen Wissen endigen, sondern in der Versöhnung des ganzen Menschen, des denkenden, fühlenden und wollenden mit der Weltordnung, oder, wie es Spinoza unvergleichlich schön und tief ausdrückte, in der denkenden Gottesliebe. Aber diese Versöhnung dürfte nur in einer Weltanschauung wahrhaft möglich sein, welche von dem unendlichen Fortschritte des einen göttlichen Lebens auch das wahrhafte Einzelwesen, nämlich den persönlichen Geist, ergriffen sein läßt.

Ein solches System vereinige alle Anforderungen des Geistes wie des Herzens, des sittlichsten Gefühls wie des strengsten Verstandes und befriedige den ganzen Menschen, den denkenden wie den fühlenden. „Gewiß" — fügt Huber bei — „ein höchst anerkennenswertes Unternehmen, zumal in einer Zeit, wie die unsrige ist, in der . . . . der religiöse oder philosophische Gegensatz mächtiger als je das Leben der Societät ergreift, bedingt und gefährdet. Nur die Gedankenlosigkeit der Isolierung der Weltpotenzen — jene gesonderte Betrachtungsweise, die das Einzelne aus dem Ganzen herausgreift und endlich den Zusammenhang zwischen beiden vergißt, kann diese Thatsache verkennen oder gar mit Bewußtsein leugnen." [8])

Zur weiteren Ergänzung seien noch eine paar Tagebuchnotizen aus jener Periode angereiht: „Die Materie ist bloß Erscheinung; ihr Inhalt sind Kräfte — Monaden. Indem sie neben einander auftreten, erzeugen sie den Schein des Quantums — die Ausdehnung. . . . Es giebt keinen Stoff, alles ist nur Denken und Gedanke, der höchste Gegensatz ist vielleicht Handeln und Leiden, Wirkendes und Gewirktes. Man mache folgendes Experiment: man nehme alle Form und Denkbarkeit von irgendeinem Gegenstand weg und sehe zu, was noch bleibt. — Nichts. Dieses Nichts hat die falsche und faule Vernunft Substanz genannt. Tiefere Philosophen haben unter Materie nicht einen Stoff, sondern die Möglichkeit überhaupt verstanden. Was ist aber die Möglichkeit? Sollen wir sie bestimmen, so ist sie nur die Denkmöglichkeit. Diese ist das Prinzip alles Seins und aller Wahrheit. Was nicht möglich ist, ist weder wirklich noch wahr. Dieses erste Denkgesetz ist das höchste Kriterium, — es ist der verborgenste Grund, aus dem alles entsteht. Unsere Denkmöglichkeit entspricht der Wirklichkeit, ist die Wirklichkeit selbst in potentia. Das erste, was wir überall einzusehen verlangen, ist die Möglichkeit; alles aber, was möglich ist, braucht darum noch nicht wirklich zu sein. Weil wir die Denkmöglichkeit als höchstes Prinzip der Wahrheit in uns haben, darum können wir es auch, da es ja das lebendigste ist, entwickeln lassen — Idealismus. . . . Immer ist das Vorhergehende im Folgenden (des Kosmos) als Erinnerung, also ideal, während das folgende Moment im vorhergehenden als Ahnung — Trieb — gleichfalls ideal vorhanden ist; daher faßt der Mensch die Welt denkend auf, er erinnert sich an sie. Der Mensch selbst dient einer Zukunft.“ . . .

„Es hilft uns nichts, wir müssen den Monism festhalten — d. h. die Identität von Geist und Natur — die Wesensgleichheit. Dies schließt den Unterschied nicht aus. Geist und Natur sind wesentlich identisch und nur graduell geschieden. Wie haben wir uns nun dies näher zu denken? Ist der Geist der Effectus der Materie, des Leibes, oder umgekehrt: ist der Leib der Effekt des Geistes? Sehen wir auf die Entwickelung des Menschen, so berechtigt uns nichts zur ersteren Annahme, so bleibt uns nur die

zweite. Die leibliche Gestaltung geht von einem innerlichen Prinzip aus — und es ist unmöglich, einen lebendigen Leib durch bloß äußerliche mechanische Komposition zu bilden. Die Entwickelung zum Menschen ist die Expansion eines geheimnisvoll wirkenden Zentrums, welches sich unseren Sinnen entzieht, welches aber anzunehmen uns die Wirklichkeit und der Prozeß der leiblichen Gestaltung nötigt. Jede Entwickelung ist die Entfaltung eines Keimes (eines verborgenen Gedankens) . . ., der sich in allem, was sich entwickelt und entfaltet, zur Offenbarung bringt und realisiert. Nicht durch den Leib also entsteht der Gedanke, sondern durch den Gedanken der Leib — dieser ist die Expansion, die Verwirklichung des Gedankens. Weil alle Gestalten, die uns begegnen, realisierte Gedanken sind, nur darum vermögen wir sie zu denken, und indem wir sie denken, suchen wir ihr Wesen, d. h. den in allen einzelnen zu Grunde liegenden und enthaltenen Gedanken zu erkennen."

„Es gibt in der Stufenleiter des Seins eine Theologie: des sich unbewußten Gedankens, der sich also nicht selbst erscheint, sondern nur anderen und das ist die bewußtlose Natur — des sich bewußt werdenden Gedankens, der auf der Übergangsstufe steht, zwischen Nacht und Tag, Bewußtsein und Bewußtlosigkeit schwebt — und dazu dürfen wir wohl nicht nur die Tierwelt, sondern auch die Menschen rechnen — und des sich vollkommen bewußten Gedankens — einer Welt reiner Intelligenzen." . . . [9])

Noch anschaulicher, ich möchte fast sagen, noch innerlicher tritt uns der damalige ideale Gedankenflug Hubers in einer Reihe von Briefen aus jener Zeit entgegen.

Zum Verständnis dessen, wie diese Briefe entstanden sind, müssen hier ein paar Ereignisse aus dem Leben Hubers voraus erwähnt werden.

Aus dem schwächlichen Knaben, der bereits seine „Todestage" durchleben mußte, war kein kräftiger Mann geworden. Sein schwächlicher Körperbau blieb zeitlebens allen äußeren Einflüssen — den guten wie den schlimmen — in hohem Grade unterworfen. So scheint er zur Zeit seiner Vorbereitung für das Doktorexamen

sich bei Gelegenheit einer Gebirgstour erkältet zu haben und die Folge davon war, daß sich ein Gelenkrheumatismus mit Exsudaten in der Brusthöhle entwickelte, — ein Vorgang, der auch auf die Funktionsthätigkeit des Herzens hemmend einwirken mußte.

Es waren das furchtbare Tage für Huber — noch in der Erinnerung; die qualvollsten Stunden seines Lebens verbrachte er auf seinem Ruhebette, in Todesgedanken den Tod erwartend. Erhaltene poetische Fragmente aus jenen Tagen lassen daran nicht zweifeln, daß in ihm von Zeit zu Zeit pessimistische Stimmungen der bittersten Art zur Herrschaft gekommen waren. Um diese Zeit schrieb er:

„Wo du auch bist, der aus der dunklen Tiefe
Des Nichts mich zog empor mit starker Hand,
Ich dank dir's nicht — doch willst du Gnade schenken,
Schick mich zurück in meiner Heimat Land.
— — —“

„O süße Stunde, wo der Todesengel
Den letzten Hauch von meinen Lippen küßt,
Wo sich der schwere Traum des Lebens endet,
O Stunde der Vernichtung sei gegrüßt!“

Über den Pessimismus aber siegte immer wieder der Glaube an eine Providenz im Leben[10]). Und dieser Glaube erfüllte Huber auch mit jener Zuversicht, welche den Versuch der Rettung nie aufgiebt.

Alle möglichen Heilmethoden ließ er an sich erproben. Endlich wurde ihm auch das hydropathische Heilverfahren des Stabsarztes Dr. Curtius anempfohlen. Die bisherigen mißlungenen Versuche aber hatten ihn schon so „glaubensschwach“ gegen die ärztliche Kunst gemacht, daß — wie er später selbst erzählte — in ihm bereits fatalistische Ideen Gewalt gewannen. Er ging, den Arzt aufzusuchen: traf er ihn nicht zu Hause, so solle das die Hoffnungslosigkeit seines Zustandes andeuten; im anderen Falle wolle er es als gutes Vorzeichen hinnehmen. Der Zufall wollte es, daß ihm Dr. Curtius — wie man sagt — in die Hände lief.

Huber unterzog sich einer ihm von diesem Arzte nach genauer Prüfung des Falles vorgeschlagenen hydropathischen Kur, obwohl er darüber nicht im unklaren blieb, daß es bei seinem geschwächten

Zustande eine Kur „auf Leben und Tod“ sei. Und sieh! der Versuch gelang. Das Exsudat wurde entfernt, die Gewalt der Krankheit gebrochen, der tödliche Ausgang verhindert [11]).

Um einer Wiederkehr zu begegnen, unterzog sich Huber jahrelang derselben Kur; trotzdem hielt noch im Jahre 1864 Obermedizinalrat Professor Dr. v. Pfeufer den körperlichen Zustand Hubers für so bedenklich, daß er, als es sich im genannten Jahre um die Beförderung Hubers zum ordentlichen Professor handelte, seinem Votum die Bemerkung beifügte: derselbe werde sich wohl nicht gar lange dieses Geschenkes erfreuen.

Huber war nämlich im Jahre 1859 zum außerordentlichen und 1864 zum ordentlichen Professor der Philosophie und Pädagogik an der Universität München ernannt worden. „Aber“ — schreibt Huber mit Bezug auf jene Tage an G. Sp. (6. Mai 1876) — „so oft ich glaubte mich freuen zu können, da gab mir das Geschick wieder einen schweren Bündel Unannehmlichkeiten und Leiden mit auf den weiteren Weg, so daß mir jeder Tropfen Glück durch Wermut vergällt wurde. Als ich nach großen Nöten endlich Extraordinarius mit 600 Gulden geworden, hatte ich zugleich ein Herzleiden mit acquiriert, welches mir ein beständiger Todesmahner bleiben sollte. Als ich Ordinarius geworden, erhielt ich eine dreieinhalb Jahre lang dauernde Drüsenentzündung, welche mir fast alle Lebenslust raubte. Darüber vergingen die schöneren Jahre des Lebens, das, was man Jugend nennt.“ [12])

Durch Dr. Curtius wurde Huber auch mit der Familie desselben bekannt und lernte so dessen ältere Tochter Josephine kennen und lieben. In dem „Weiberhasser“ war schon seit einiger Zeit eine Gefühlswandlung vor sich gegangen und die Ahnung erwacht, daß Gott dem Manne das Weib nicht als bloßes Hemmnis seiner „Titanennatur“ beigesellt habe. Diese Wandlung spricht Huber selbst in dem bereits (S. 11ff.) citierten Briefe vom Jahre 1857 aus: „Das Studium der Philosophie“ — heißt es darin — „und der damit erwachende Konflikt mit den Überzeugungen meiner Jugend, die Arbeit um eine feste Herz und Verstand befriedigende Weltanschauung — sie haben mir den Blick nur noch mehr ernüchtert und mit manchem bitteren Schmerz die Brust erfüllt, — sie steigerten den Ernst meines

Lebens und riefen endlich auch das Gefühl des Verlassenseins in mir hervor. Blicke ich jetzt um mich, so kann ich es mir nicht verhehlen, daß ich in der Welt eigentlich allein stehe. Die Eltern betrachten mit ängstlicher Scheu das Beginnen ihres Sohnes, sie haben wenig Freude an den äußeren Erfolgen seines Strebens, weil sie es wissen und ahnen, daß er sich von dem, was ihnen das Höchste ist, immer mehr trennt. Die Freunde meiner Jugend sind allmählich — einer nach dem anderen — geschieden. . . . Älteren Männern kann ich mich gleichfalls nicht in dem Grade nähern, wie es für mich notwendig wäre, weil sie größtenteils abgeschlossene Überzeugungen haben, die ich nicht teile und die mir also sogleich sagen, daß auch ihre Träger mir nicht bieten werden, was ich brauche. F. D. endlich versteht mich gleichfalls nicht — ihm bin ich immer noch zu weit zurück und er wird mich zeitlebens für einen unreifen Menschen halten; denn er begreift nicht, daß man an der christlichen Religion so zäh, wie ich, festhalten kann, darum nicht, weil er sie niemals kennen gelernt hat und sie ihm auch niemals viel gewesen ist. Er steht bereits auf Seiten einer der Parteien der Gegenwart, während ich noch nicht entschieden bin, die verwirrenden Stimmen derselben in mir wiederklingen höre, ohne diese Dissonanzen in eine mich beruhigende Harmonie auflösen zu können. — Ist es nun nicht natürlich, daß mich bei solcher Verlassenheit eine tiefe Wehmut ergreift, um so mehr, als ich noch kein Ziel erblicke, das mir als der Lohn der sauersten Arbeit winkt? Ist es wunderbar, daß ich so wenig Freude habe und daß ich selbst in den Festlichkeiten und Vergnügungen, die ich, um mich zu vergessen, aufsuche, den Ernst aus dem Gesicht kaum zu verbannen vermag? Ist es nicht menschlich, daß ich das Bedürfnis nach Verständnis und Teilnahme empfinde und daß ich in die düsteren und rauhen Klänge meines Lebens mir nun auch einen weicheren, süßeren Ton wünsche, der auf mich beruhigend und versöhnend wirkte? Und dies nun war die Stimmung und der Wunsch, der mich dem weiblichen Geschlechte näher führte, der mich auf einmal das Verhältnis der Geschlechter tiefer begreifen und in einem verklärenden Lichte schauen ließ; denn jetzt erschien mir das Weib gerade als jener sanftere Ton, der den Ernst des männlichen Lebens mildert und einem tiefen Bedürfnis desselben ent=

gegenkommt. Nicht mit dem Denken, wohl aber mit dem Gemüt soll das Weib einen Schmerz wie den meinigen zu erfassen und zu versöhnen suchen und das kindliche Vertrauen, mit dem es immer an eine schöne Lösung der Weltkonflikte glaubt, soll auf die bittere Verzweiflung meines Lebens ermutigend und beruhigend wirken."

In diesem Geiste griff Huber auch seine Liebe zu Josephine Curtius, die sehr bald eine gegenseitige geworden, auf.

„Wie ein Fremdling" — heißt es in einem Brief ohne Datum — „kam ich mir in der letzten Zeit vor und nun hast Du mir in Deinem treuen liebevollen Herzen wieder eine Heimat und ein liebes treues Asyl gegeben. Wie bin ich Dir dankbar dafür! O ihr Frauen wißt es nicht, wie ihr den Mann durch eure Liebe beseligen könnt — und gerade mich, der ich eigentlich bei Dir zum ersten Male Erwiederung und Pflege meiner zartesten Regungen fand."

Aber auch hier sollte J. Huber nicht ohne schwere Kämpfe zu seinem Ziele gelangen. Und es war gut! Denn so sehr beide wie für einander geschaffen waren, in ihrem selbständigen Charakter lag doch manches, was erst der Ausgleichung bedurfte und diese durch den Kampf um die Liebe auch erhielt. „Auch die Liebe ist nur schön" — heißt es in einem Brief aus Obermais vom 24. September 1859 —, „wenn sie mit Hindernissen zu kämpfen hat, und jeder Kampf macht sie stärker und tiefer. Es ist so die Ordnung in der Welt, daß uns alles, was wir mühelos besitzen oder gewinnen, wertlos dünkt und uns nicht befriedigt, während hingegen das, was wir schwer erkämpften, uns ein teures Besitztum ist. Alle Gefahren, mit welchen unsere Liebe zu ringen hat, werden uns einander nur teurer machen können, — dann aber werden sie auch erproben und prüfen, ob die Liebe wirklich fest gegründet ist, so daß sie den Stürmen trotzt. Geht sie darüber unter, so ist an ihr nicht viel verloren, und war sie nur eine Täuschung."

Und dieser Prüfstein fehlte hier wahrlich nicht. Unterm 18. August 1860 durfte Huber schreiben: „Nicht unter leichtsinnigen Scherzen und in gedankenlosen Stunden ist unsere Neigung, sondern unter den ernstesten Verhältnissen, in denen der Mensch nicht mehr spielen kann, wo er sich auch, wenn er nicht

wollte, über das allein Echte und Ewige besinnen muß.... Eine höhere Hand, die uns zusammenband, wird uns auch weiter führen, wenn auch nicht immer auf blumenbestreuten Wegen, so doch gewiß ans Ziel. Vielleicht sicherer dahin, wenn der Kampf des Lebens uns immer des höheren und letzten Grundes eingedenk sein läßt, auf den der Mensch sich stützen muß, wenn irgend etwas Wert haben soll in seinem Thun."

Die Hemmnisse lagen in den Familienverhältnissen, und unheilverkündende „Fraubasereien" trugen überdies noch das Ihrige bei. Allein Huber war nicht der Mann, welcher vor äußeren Hindernissen zurückwich. „Dein Vater" — schreibt er im September 1860 an seine Braut — „hat unseren Bund nicht gemacht, er wird ihn auch nicht trennen. Wir beide stehen in der Hand dessen, der die Herzen der Menschen wie Wasserbäche lenkt. Halte aus in diesem Sturme und suche wie früher auch diesmal Deinen Trost in der Religion. Ich werde nicht von Dir lassen und erwarte von Dir die gleiche Festigkeit des Willens."

Und einige Tage später schrieb er: „Es scheint einmal das Geschick von Menschen meiner Art zu sein — kaum, daß sie glauben, nun winke ihnen ein Port des Friedens, ruft sie ihr Verhängnis wieder in den Streit und Lärm des Lebens hinaus; sie dürfen und sollen nicht idyllisch träumen, vielmehr draußen im Kampf einsam untergehen.... Wie die Sachen jetzt stehen, stehen sie verzweiflungsvoll genug, aber sie stehen nicht hoffnungslos.... Du kennst mich hinlänglich, um zu wissen, daß ich Mut und Thatkraft genug besitze, um alle die Drachen zu erlegen, die Dich mir entreißen wollen."

Und wieder acht Tage später heißt es: „Die Hand des Herrn ruht wohl schwer auf uns; ein heftiger Schmerz durchwühlt die Seele und verbrennt darin alles, was an unserer Liebe irdisch war.... Klarer als je wird mir, wie sehr wir beide zusammengehören, wie wir innerlich eins sind.... Vielleicht, daß um die eilfte Stunde der Herr uns noch von außen Hilfe sendet, wenn nicht, so müssen wir uns in seinen Willen vertiefen und so wird uns gewiß geholfen. — Jetzt erkenne ich, wie mächtig unsere Liebe ist, ja daß sie stärker ist als der Tod. Wie sind wir reich bei aller Not, indem wir den Reichtum einer solchen Liebe nun

ganz und voll in uns erleben! Nun, es mag enden, wie es will, über das eine bin ich sicher und ruhig — es endigt schön und gut. . . . Mir ist so feierlich und so wehmütig zugleich zu Mute, wie die Stimmung ist, wenn wir einen schönen Tag scheiden sehen. Die Nacht bricht herein, aber noch wirft der glänzende Tag seine leuchtenden Funken in die Welt — und läßt ein sanftes versöhnendes Abendrot zurück." In einer solch elegischen Stimmung mochte er wohl die Strophe gedichtet haben:

„Wie hätt' ich dich mit mir emporgetragen
Zu jenen lichterfüllten Ätherhöh'n,
Wo in der Weltschau göttlichem Behagen
Des Erdenlebens Schatten untergehn."

Ausdauer und Liebe trugen endlich doch den Sieg davon. Im Jahre 1861 wurde der Bund der Ehe geschlossen. Die gute Wirkung auf Hubers Gesundheit war unverkennbar und in den Zeiten der agitatorischen Thätigkeit, des Sturmes und Dranges, war die Familie, welche in den nächsten Jahren um zwei Mädchen und einen Knaben sich mehrte, für Huber ein ganz unschätzbares Asyl der Ruhe.

Es giebt wenige Menschen, denen Huber sich freiwillig ganz gegeben — mit dem ganzen reichen Geiste und zugleich mit der ganzen Tiefe und Wärme seines Herzens. „Daß Du mir das niemanden lesen läßt" — schreibt er einmal —, „ich will meine Gefühle von anderen nicht gekannt und beurteilt wissen." Und auch den wenigen, welche er in seine Herzenstiefe blicken ließ, gab er sich nur so in ungewöhnlichen Lagen des Lebens, wenn die Flut hoch ging und der Geist im Kampf mit dem Alltagsgewürm nach idealen Haltpunkten ausschaute. Und solche Tage boten die Zeit, in welcher er sich wie der Ritter alter Zeit sein „Lieb" erkämpfen mußte.

Die Briefe, welche J. Huber aus Meran (Obermais) im Herbste der Jahre 1859 und 1860 an seine Braut gerichtet, enthalten ebenso gemütsinnige als tiefsinnige Betrachtungen über die höchsten Probleme des menschlichen Lebens; sie sind deshalb so anziehend und ergreifend, weil die Liebe selbst sie dem Philosophen in die Feder diktiert.

Was sollen und was wollen Zweifel in Deiner Seele? Halte Dich davon ferne wie vor Gift, sie würden an Deiner Jugendblüte und Gemütsruhe nur verzehrend nagen. Alles, worin Du Dich selig und glücklich fühlst, alles, von dem Du weißt und erlebst, daß es Dich besser macht oder im Guten erhält, ist wahr, wenigstens für Dich wahr. Begnüge Dich mit der Befriedigung des Gemüts und wirf mit dem Verstande keine Frage auf, die Dein Verstand nicht beantworten kann. Das ist Aufgabe des männlichen Geistes und zwar nur des wahrhaft männlichen Geistes, dessen Mut kühn genug ist, um mit den Meinungen eines ganzen Weltalters zu brechen, dessen Verstand ausreicht, um Neues und Besseres zu finden und dessen Herz hinlänglich stark ist, um auch das trostloseste Resultat nach der größten geistigen Mühe ruhig zu ertragen. Auf den Wegen, die ich gewandelt bin, liegen zu beiden Seiten Abgründe, hier kann nicht jeder Fuß sicher und gefahrlos wandeln.

Sei überzeugt, daß keiner von allen Menschen volle Wahrheit besitzt, sondern jeder nur einen ganz geringen Bruchteil. Die volle Wahrheit ist nur für Gott, sagt ein tiefsinniger deutscher Denker, mein geliebter Lessing; uns Menschen kommt nur das Streben nach ihr zu. Wir vermögen ja auch das reine und ungetrübte Sonnenlicht nicht zu ertragen, sondern nur das gebrochene, vielfach verdunkelte. . . . Aber alles, was Dich höher zieht, und Dein Gemüt begeistert, was Dich über die gemeinen Wünsche und Sorgen des Lebens hinaushebt und Deine Seele opferfreudig stimmt, ist für Dich wahr und ist Religion; denn diese ist ihrem tiefsten Begriffe nach das Band, das uns mit dem Göttlichen verbindet. . . .

Und Gott ist unendlich reich und spricht in tausend Formen und Sprachen zu uns; gewiß aber spricht er zu jedem nach seiner individuellen Fassungsgabe. Und so hast auch Du das Wahre seines Geistes öfters gefühlt und wirst es in jedem reinen und großen Augenblicke wieder fühlen. Weit näher ist uns Gott, als wir denken; er ist uns weit näher, als wir uns selbst, die nicht einmal ihre eigene Natur verstehen und ergründen können. Nur einen solchen Zweifel hättest Du zu fürchten, der Dich von ihm entfernt; aber es ist kein Zweifel so mächtig, der bei

offenem Wahrheitssinn und treuer redlicher Strebung von ihm entfernen könnte. . . .

Das Weib steht mit seinen religiösen Gefühlen ebenso hoch, als der Philosoph, der die Gottheit denkt; denn dieser sucht sie mit der Vernunft zu erfassen, während jenes sie oft weit sicherer mit dem Gemüt ergreift. . . . Ich kann über die abergläubigste Religionsübung eines alten Weibes stundenlang nachdenken und nach einem Sinne derselben suchen. Wie es doch so schwer ist, als Philosoph gewürdigt zu werden! Man hält uns für Gottesleugner und siehe, wir sind frömmer und religiöser als unsere Ankläger; man schilt uns stolz und hochmütig und siehe, wir sind demütiger als die anderen und einfach, wahr und natürlich wie die Kinder [13]).

Der ewige Grund, von dem alles getragen ist und auf dem es allein nur Ruhe finden kann, — er ist der Gott der Liebe und Erbarmung, der alles Wirrsal, alle Dunkelheiten des Lebens dereinst zum Lichte und zur Versöhnung führt. Oh, lasse Dir diesen Glauben nicht verkümmern und vertraue auf die mächtige Hand des Herrn, daß er auch die grellen Mißtöne, die jetzt Dein Leben trüben, in beseligende Harmonie verwandeln wird. Es wäre kein Verdienst an ihn zu glauben, wenn er uns nur mit Freuden überhäufte, ein Verdienst wird es erst, wenn wir auch dann ihn anbetend verehren, wenn er das Unglück in vollstem Maße über uns ausschüttet [14]).

Sieh, das ist ja auch der Sinn von Gottes Menschwerdung, daß er uns verborgen, in unkenntlicher Gestalt entgegentritt und daß wir ihn auch hier erkennen und seinen Geboten folgen sollen. Wäre es nicht leicht und daher auch verdienstlos, wenn wir uns ihm nur beugen würden, sobald er in seiner Herrlichkeit vor uns steht? Sieh, da hätte ja jeder Zweifel aufgehört, da würde keiner von uns mehr mit Schmerz und Ungewißheit sich hingeben; es wäre kein Opfer mehr vorhanden, das nur dort ist, wo wir von keiner Vergeltung wissen. Die wahre Gottesliebe ist erst das wahre Opfer seiner selbst und der opfert sich ihm wahrhaft, der für das Opfer seiner Persönlichkeit keine Entschädigung verlangt. Man muß nicht fromm sein um des Himmels wegen, sondern einfach aus Liebe zu Gott. Ohne Eigensucht ist die wahre Liebe;

sie sucht nicht sich, sie sucht in allem den Geliebten. Also vertraue und liebe!

Gott ist der einzig feste unwandelbare Grund, der niemals wankt; wer auf ihm steht, den wird kein Sturm dieses irdischen Lebens erschüttern können. Er ist der Ewig-Treue.

„Mag in Asche auch vergehen,
Was wir stark und lieblich sehen,
Jeder Schmuck und Stolz der Zeit:
Gottes Liebe ohne Schranken,
Gottes Treue ohne Wanken
Waltet fort in Ewigkeit!“ 15)

Die herrliche Natur umstrickt mich hier (in Meran) überhaupt mit einer wunderbaren Magie; ich fühle mich so losgelöst von allen Banden der Selbstsucht, daß ich sterben möchte und leicht sterben könnte. Wie in Goethes schönem Lied der Fischer allmählich von der Wasserfrau hinuntergezogen wird, teilweise aber selbst hinuntersinkt, so ist es jetzt sehr oft auch mir zu Mute, daß ich im Schoß der Natur in einen tiefen traumlosen Schlaf zu versinken begehre und teilweise von ihr in ein halbbewußtes Dämmerleben eingewiegt werde.

Eine ruhige Heiterkeit bemächtigt sich meiner und alle verzehrenden Wünsche schweigen. Die Natur zieht mich in ihren mütterlichen Schoß in manchen seligen Stunden so tief hinab, daß alle Ketten, die die Selbstsucht mir schmiedete, fallen und ich mich losgelöst und frei, aber auch lebensmüde fühle.

Die Natur übt auf mich eine eigentümliche Magie aus, sie läßt mich nicht zu mir selber kommen; sie zieht mich so sehr in ihren wunderbaren Zauber hinein, daß ich es weder im Denken noch im Empfinden zu einer rechten Tiefe zu bringen vermag.

Ich verstehe jetzt die Seligkeit des Sterbens und begreife, wie ein ganzes großes Volk inmitten der reichsten prächtigsten Natur, die Inder, im Tode das höchste Glück erkennen konnten [16]. Aber, meine geliebte J., nicht der Tod ist das höchste Glück, sondern die Liebe, die uns gleichfalls aus der selbstsüchtigen Enge unseres Lebens hinausführt und uns mit Gott und der Welt innigst eins werden läßt. Eins zu sein mit allem, was ist und lebt,

das ist die Wonne der Gottheit; ihr Fühlen kann nur Gefühl der Liebe sein [17]).

Alles in der Welt ist auf Wechselwirkung angewiesen; einer allein bringt es für sich zu nichts. Die Einsamkeit reift nur die Früchte, deren Keime wir im allseitigsten Kontakte des Lebens in uns aussäeten; für sich allein bringt sie nichts hervor. Darum kann nur der, der ein reiches volles Leben hinter sich hat, mit Gewinn die Einsamkeit aufsuchen, weil er hier in der Stille, fern vom Lärm der Welt, den Erwerb aus derselben ordnen und sich vollends eigen machen kann. Würde aber einer schon am Anfange der Welt fern bleiben, so würde er wohl lebenslang arm bleiben. — Auf Wechselwirkung, auf ein gegenseitiges Geben und Nehmen, auf Liebe ist das Universum gegründet, und nur im Austausch seiner Kräfte besteht, gedeiht und lebt es. . . . Die Eigensucht erreicht das Gegenteil von dem, was sie erstrebt. Sie erstrebt die größtmögliche Bereicherung unseres Ichs, aber auf einem verkehrten Wege, und kommt darum nicht zu ihrem Ziele. Der Eigensüchtige will sich dadurch bereichern, daß er die Welt in sich hineinzieht, daß er sich ihr als Zweck, sie sich als Mittel setzt. Aber der Erfolg zeigt, daß es für das eigensüchtige Streben kein Genügen giebt, daß der Eigensüchtige fortwährend arm bleibt, weil er in allem nur immer wieder sein enges kleines Ich im Auge hat, aus dem er nicht herauskommt. Da wird offenbar, daß der Reichtum nicht außer uns liegt, daß für den Selbstsüchtigen die Welt viel zu arm ist, um ihn reich und selig zu machen. Es wird offenbar, daß der Reichtum nicht auf das Nehmen, sondern vielmehr auf das Geben gegründet ist. . . . Nur so reich ist der Mensch, als er der Liebe fähig ist. Liebe ist Hingabe seiner Persönlichkeit, ist das Opfer des eigensüchtigen Willens, denn die Liebe sucht nicht sich, sie sucht den Geliebten. Wer sich in Liebe und Opfer der Welt hingiebt, wer sein eigenes enges Ich verliert, der erweitert sich zur Welt, empfängt sie für sich zurück. So ist daher in Wahrheit das Opfer das Gegenteil von dem, was man gewöhnlich darunter versteht: Man nimmt es für Beschränkung des eigenen Lebens, es ist aber nur Erweiterung

und Erhöhung desselben. Man erkennt in ihm nur den Schmerz, es ist aber in Wahrheit die Quelle aller Freude, alles Glückes, alles Genusses. Mit Opfer, Liebe und Versöhnung muß sich jedes Leben vollenden, — denn nur die Liebe ist Lebensvollendung, weil sie die Armut und die Enge, den Schmerz und die Not für uns aufhebt, indem sie uns alles schenkt und uns mit allem eins macht[18]).

Das Erwachen der Liebe möcht' ich dem Morgenkusse vergleichen, womit die Sonne die in Nacht und Starrheit versunkene Natur begrüßt. Wonnig erschauert diese bei dem erleuchtenden Gruße und erschließt nun unter den erwärmenden und befreienden Strahlen ihr Leben in einem reichen Blühen und Gedeihen; alles, was in ihrer Tiefe verborgen lag, drängt sich hervor, um sich des beseligenden Tages zu freuen.

Der Grundton, der die ganze Schöpfung durchklingt, ist Liebe und darum ist alles Einzelne in ihr arm und reich zugleich, damit es das Bedürfnis der Ergänzung und Gnade empfinde und doch auch wieder die Macht zu schenken und mitzuteilen besitze. So ist alles in ihr auf einander angewiesen. Ohne das Licht wäre die Erde dunkel, nur durch sie erhält sie den Schmuck der Farben; aber ohne Erde würde das Licht nicht einmal zur Erscheinung, also nicht zum Leuchten und damit zu sich selber kommen. Das Saitenspiel wartet auf die Hand des Künstlers, um in der Schönheit der Klänge sich zu erschließen — ohne einander sind beide tot.

Und ebenso ist es auch in der menschlichen Natur, wo Mann und Weib sich gegenseitig zur Ergänzung und Lebensvollendung dienen, wo jedes unter dem Einflusse des anderen in neuen und höheren Blüten seines Daseins sich erschließt.

Die Liebe ist nur echt, wenn sie den Menschen besser und reicher macht und doch vor allem wieder, wenn sie ihn recht bedürftig macht, so daß sein Herz zuletzt nur in der göttlichen Schönheit volles Genügen findet. Wir lieben vieles in der Welt, aber indem sich uns alles, was wir lieben, noch mit einer gewissen Mangelhaftigkeit getrübt erweist, befriedigt kein irdischer, sterblicher Gegenstand unser Herz vollkommen und wird in uns immer wieder das Bedürfnis und die Sehnsucht wach. Das ist der tiefe

Sinn, der in der Unzulänglichkeit und Wandelbarkeit aller irdischen Liebe liegt; denn sieh, wenn in der Welt etwas im Stande wäre mein Herz ganz einzunehmen, so wäre in demselben ja kein Platz mehr für Gott, für den und zu dem wir alle geschaffen sind, der durch Lust und Leid, durch Glück und Unglück uns immer nur zu sich emporzieht[19]).

....

Als gestern Abends die Nacht ihren Mantel über das liebliche Thal (Meran) ausbreitete und allmählich ein Stern nach dem anderen wie ein funkelnder Demant in ihrem Kleide erschien, da war es mir in meiner träumerischen Stimmung, als grüßte mich in ihrem Lichte alle die Liebe wieder, die mir in Eltern, Lehrern und Freunden bisher begegnet, als sei jede von den traulichen Gestalten, die meinen Lebensgang erfreut und erhellt, nun zu einem glänzenden Stern geworden, die alle ihr Licht auf mein Haupt ausgießen und den Strahlenkranz um dasselbe flechten wollen. Unter den Sonnen erschien dann allmählich auch das Bild der Geliebten mit einem sanften, fast schwermütigen Schimmer, der mir wie kein anderer Stern die tiefste Seele bewegte. Nicht bloß Licht ging von ihm aus, auch Wärme, die die stille Sehnsucht des Herzens befriedigte und ihm, dem Heimatlosen, von einer traulich seligen Heimat zu erzählen begann.

Mitten unter den Freunden der Jugend empfand ich den Zug nach einer anderen Heimat und oftmals wurde er so übermächtig, daß mir auch mein an den edlen Gütern überreiches Leben arm und kalt schien. Giebt es wirklich eine Heimat für das menschliche Herz oder ist dieser tiefste und gewaltigste Zug unserer Natur nur ein nimmer sich erfüllendes Begehren? Ein unglücklicher deutscher Dichter, der in der Blüte des Lebens in Wahnsinn verfiel, Hölderlin, dichtete einmal die verzweiflungsvolle Strophe:

„Das erfuhrst du nicht in frohen Tagen,
Daß so ferne dir die Heimat liegt;
Armes Herz, du wirst sie nie erfragen,
Wenn dir nicht ein Traum von ihr genügt.“

Aber ein echtes, wahrhaft in seiner Natur begründetes Bedürfnis findet gewiß seine Erfüllung. . . . Und alle tieferen Menschen empfinden in sich dieses Heimweh, diesen stillen Zug in die Ferne — und gerade dann am meisten, wenn eine berauschende Lustbarkeit die besseren Forderungen des Lebens zu betäuben sucht. —

Die Sehnsucht der Seele nenne ich Heimweh, und ich wage zu behaupten, daß es ein Ziel dieser Sehnsucht giebt. Dem Menschen ist der Leichtsinn als eine große Gnade der Götter geschenkt, aber eine viel größere ist die Sehnsucht. Sie möge jeder in sich pflegen; denn wo sie erstirbt, da ist der höhere Mensch gestorben. Ohne sie reißt er sich von dem Zentrum los, das ihm Leben, Licht und Weihe giebt. Wie die Planeten durch einen natürlichen Zug an die Sonne gebunden sind und ohne ihn bald in den weiten Weltraum hinausfliegen, von dem Licht und der Wärme in öde kalte Nacht sich verlieren würden, so würde auch das menschliche Herz ohne Sehnsucht um sein ewiges Zentrum betrogen. Jeder, der sie in sich erstorben fühlt, hat daran den Beweis, daß er sich bereits in der Sonnenferne befindet, daß er ein unruhiger Komet geworden ist, der aus dem Organismus der Welt sich losgerissen hat. Hätten die Planeten Empfindung, so müßten sie den Zug zur Sonne fühlen und sie würden daraus auf ein anziehendes Zentrum schließen. Warum nun macht der Mensch aus dem Zuge seines Herzens, aus dem tiefen Heimweh und der heißen Sehnsucht seiner Seele heraus nicht den gleichen Schluß? Diese sagen uns, daß es auch für den menschlichen Geist ein Zentrum, eine Heimat giebt, in der er Ruhe finden kann.

Der größte deutsche Dichter, Goethe, hat in seinem schönsten Gedicht, Faust, dieses Verständnis der Sehnsucht gefunden und ausgesprochen. Das ist es eben, was den Faust von vorne herein gegen die Versuchung des Teufels sicher stellt, daß eine überaus mächtige Sehnsucht seine Seele ergriffen hat.

Mit dieser Sehnsucht geht Faust alle Versuchungen hindurch, kein irdisches Ziel genügt ihm und so findet er zuletzt den Frieden der Verklärung in Gott. Der Chor der Seligen, ihn aufwärts begleitend, singt:

„Das Unbeschreibliche,
Hier ist's gethan.
Das ewig Weibliche
Zieht uns hinan."

Das ewige Weibliche in der menschlichen Natur ist aber die Sehnsucht, weil sie das stets Empfängliche ist.

Das Rätsel der Sehnsucht, der nimmer satten, niemals stille stehenden, wäre gelöst in der Anerkennung eines höheren göttlichen Zentrums für den menschlichen Geist. Erst in jenem vermag er ganz und selig zu ruhen; kein irdisches Ziel soll und kann und darf ihm völlig genügen. Wenn irgend was, so ist dieses Heimweh der Seele eine Ahnung der Unsterblichkeit. Aber wie, giebt es bloß diese überirdische Heimat, ist dem menschlichen Herzen nicht auch noch eine irdische gewahrt? Gott tritt uns nicht von Angesicht zu Angesicht entgegen, immer im Bilde, immer im Kleide. Die ganze Schöpfung ist seine Erscheinung, in ihr wird er offenbar, ist er gegenwärtig. Es ist unsere Aufgabe, den gegenwärtigen Gott zu erkennen, ihn in der Welt zu finden, im Zeitlichen das Ewige, im Irdischen das Überirdische zu ergreifen. Denn das Himmelreich wird uns nicht geschenkt, es bedarf unserer Arbeit, es an uns zu reißen; es ist unsere That. Die Ewigkeit, jene Bergeshöhe des menschlichen Denkens und Empfindens, kann uns nicht geschenkt, sie muß von uns errungen werden. Eine unendliche Fortdauer, in der sich nur Momente mit immer neuem, immer anderem Inhalte folgen würden, wäre nicht ein Leben in der Ewigkeit, d. h. ein Leben im Bleibenden, sondern ein fortwährendes Sterben, weil jeder folgende Moment den vorhergehenden verdrängen und uns selbst, die wir in ihm aufgingen, als solche vernichten und als andere setzen würde. — Die Heimat können wir also auch hier finden, weil Gott uns überall nahe ist.

Wer in einer sich selbst vergessenden Liebe ein ihn erwiederndes Herz gefunden hat, an das angelehnt er die Seele sich erweitern und für jede große Empfindung und That sich beschwingen fühlt, dem entsprießt in der irdischen Liebe die ewige, der hat in der irdischen Heimat eines Menschenherzens auch die überirdische gewonnen und er ergreift das Göttliche in sinnlicher Erscheinung.

Solche Liebe, die die Ewigkeit aus sich gebiert, macht die Seele stark und lehrt sie alles, was ihr von außen Schlimmes kommen mag, mutig ertragen; denn sie fühlt in sich ein Leben keimen, das nicht untergehen kann, das vielmehr immer reicher und seliger sich entfaltet und endlich über allen Nebelschleier des Daseins zum ungetrübten Anblick der göttlichen Sonne hinaufführt. . . . In der Liebe, die in sich den Keim des ewigen Lebens trägt, findet das menschliche Herz die Heimat, nach der es begehrt. — Das Kind ist noch reich, es unterscheidet sich noch nicht von der Welt; daher gehört ihm die Welt. Je älter aber der Mensch wird, desto selbstsüchtiger und darum desto ärmer wird er. Indem er aber in der Liebe das Opfer seiner Selbstsucht bringt, gewinnt er, sich selbst verlierend, im seligen Tausch wieder das All. —

In der wahren Liebe giebt es kein Scheiden, beim Tode keine Trennung. Wie der Lehrer in den Schülern unsterblich ist, weil er in ihren Gedanken fortlebt und fortwirkt, so werden auch im Verein der Geliebten viele geistige Güter als das Werk ihres gemeinsamen Lebens errungen werden, die in ihnen bleibend sind und in denen das eine dem anderen erhalten und gegenwärtig bleibt. Denn nicht das Vergängliche, Sinnenfällige ist unser wahrhaftes und ewiges Wesen, sondern unser Erwerb im Ideellen, unser geistiges Besitztum — das Schöne, Wahre und Gute, wie wir es gefunden und uns in eigentümlichster Weise angeeignet haben. Nur in den Ideen ist der Mensch unsterblich [20]).

Mit dem Gebote der Liebe will Christus nur unser Heil und unsere Seligkeit, weil es einmal nach der ganzen physischen und moralischen Weltordnung keinen anderen Weg zum Heile giebt. Darum aber, weil die Befolgung von Christi Gesetz unser Heil und unsere Seligkeit unmittelbar, sogleich, wirkt, darum ist das Evangelium Heilslehre. Wie viel Inhalt liegt in dem Worte Heilslehre! . . . Das Symbol des Christentums, der am Kreuz ausgebreitete Christus, weist darauf hin, daß das Christentum die Lehre vom Heil durch das Opfer ist. Christus, die Arme ausbreitend, ist das Bild der die Welt umfassenden

Liebe; aber das Kreuz, an dem er hängt, sagt uns zugleich von dem Opferschmerz der Liebe. Weil Schmerz des Opfers in und aus Liebe sich sogleich in Freude und Seligkeit verwandelt, weil die Liebe uns von der Enge der Selbstsucht erlöst und zum Leben im Ganzen erweitert, darum ist das Kreuz auch das Symbol der Erlösung. . . . Und so liegt in diesem Opfer des Ichs an das Ewige, wo, um mit Paulus zu reden, nicht mehr wir, sondern Christus in uns lebt, auch das Wesen des ewigen Lebens[21]).

Christus meint unter dem ewigen Leben, das er verheißt, nicht bloß ein jenseitiges, sondern auch eine eigene Weise des diesseitigen Lebens. Wie nämlich das Schöne unsterblich ist, nie neu und nie alt genannt werden kann — z. B. ein Werk von Mozart oder die Ilias des Homer —, wie es vielmehr den Stempel der Ewigkeit und Göttlichkeit an sich trägt, so muß es auch ein Leben geben, das sich an dem Bleibenden befestigt und darum das Ewige zur Darstellung und zum Genusse bringt. Denn nicht bloß in der Phantasie, wie der Künstler, muß sich das Ewige ergreifen lassen; nicht bloß im Gedanken, wie der Philosoph es zu erringen strebt, muß es zu gewinnen sein, sondern das ganze volle Leben muß es sich gleichfalls aneignen können und ein solches Leben wird man ein Leben in der Ewigkeit nennen dürfen. Um dir verständlich zu sein: Wenn unsere Anschauung sich der Schönheit, unser Denken sich der Wahrheit, unser Gemüt sich des Guten erfreut, so ist der ganze Mensch in den Genuß des Ewigen aufgenommen. Es kann sich für den, der diese Ideen erkannt und erlebt hat, nichts wesentlich Neues mehr ereignen, weil das Wesentliche eben diese drei Ideen sind. Diese Ideen aber sollen nicht bloß von uns erkannt, sie sollen auch in unserem Leben ausgeprägt werden, denn so nehmen wir das Ewige in uns auf und werden wir mit ihm eins. Dies ist das ewige Leben, das schon hienieden möglich ist, das aber keinem ohne eigene Anstrengung geschenkt werden kann[22]).

Der bessere Mensch wird uns nicht geschenkt, den müssen wir uns erobern, — und zwar nicht ein= für allemal, sondern be=

ständig; wohl aber wird uns der gemeine ohne unser Zuthun zu Teil [23]).

Es ist bereits im Abschnitte „Aus der Jugendzeit" (S. 36) erwähnt worden, daß selbst seine näheren Freunde den Schritt Hubers aus der Theologie in die Philosophie nicht begriffen und auch nicht gebilligt haben. Diese Jugendfreunde gehörten dem späteren Lebensberufe nach zum größten Teile dem geistlichen Stande an, und sie, vom Geiste der kirchlichen Autorität durchdrungen, mochten es unwillkürlich fühlen, daß Huber mit jenem Schritte aufgehört hatte, das, was sie bisher von ihm erwartet, zu werden: nämlich ein gewaltiger Kämpfer für die kirchliche Autorität.

Dieser Gegensatz nun — nicht in dem höchsten Ziele einer religiös-sittlichen Erziehung der Menschheit, sondern in den Mitteln und in dem Wege nach diesem Ziele — kann da, wo eine gesellige Vereinigung, wie die „Tafelrunde" (vgl. S. 21 ff.), auf Geistesverwandtschaft und Ideenaustausch gegründet ist, nicht lange unausgesprochen und der hieran sich knüpfende Zwiespalt auf diese oder jene Weise unausgefochten bleiben. Was Huber nach jenem Schritte von seinen bisherigen Freunden scheiden mußte, das lag in der Auffassung des Verhältnisses von Glauben und Wissen. Für Huber war die Philosophie eine souveräne Macht geworden, seinen Freunden aber galt sie thatsächlich nicht viel mehr als das, wofür sie auch die Scholastiker gehalten, für die bloße Dienerin der Theologie.

Nun lag es durchaus nicht in dem Charakter Hubers, was er einmal als Wahrheit erkannt hatte, zurückzuhalten. Es bedurfte nur eines äußeren Anstoßes, — und dieser fand sich, als im Jahre 1856 eine Änderung der Vereinsstatuten vorgenommen und durch einen besonderen Ausschuß, in welchem auch J. Huber sich befand, namentlich § 2 eine möglichst klare Fassung bekommen sollte.

Die Fassung, welche dieser Ausschuß dem § 2 gegeben, verrät aufs deutlichste den Einfluß eines Mannes, der die Philosophie als Moment einer gediegenen Charakterbildung hoch hielt

und darum auch die „Tafelrunde" als mit dem Geiste echter Philosophie innig verwoben betrachtete. Nunmehr nämlich sollte § 2 lauten: „Zweck der Gesellschaft ist, ihre Mitglieder zu veranlassen, auf Grundlage eines religiösen Gemütes und eines freien, die Thatsachen der Natur und Geschichte anerkennenden Denkens eine die menschliche Natur nach allen ihren Forderungen befriedigende Weltanschauung, sittliche Stärke und Freunde für das ganze Leben zu gewinnen."

Dieser Vorschlag aber rief eine mächtige Opposition, namentlich seitens der ältesten Mitglieder hervor, von denen viele bereits in die praktische Seelsorge hinausgetreten waren. Von denselben seien nur die bekannteren, wie Franz Bonn und Hutmacher, genannt. Vier derselben erklärten sogar ihren Austritt aus der Verbindung. Sie betonten gegenüber dem philosophischen Prinzip, d. i. gegenüber dem „Ringen und Streben nach positiven Prinzipien", worauf nach Huber die Tafelrunde gegründet worden war, das „positive Prinzip" als das grundlegende des Vereins. „Das positive Prinzip" — hieß es in einem der damals in Folge dieser Streitfrage eingelaufenen Briefe — „hatten die Gründer bei Abfassung der Statuten in § 2 im Auge. Dieses eine positive Prinzip ist aber die Anerkennung der Thatsachen in Natur und Geschichte und daher vor allem die Anerkennung der größten Thatsache, des Christentums oder der Religion überhaupt, welche gleich stark in der Geschichte begründet, als in der menschlichen Natur fest gewurzelt ist. Dies ist das positive Prinzip, welches sie nicht erst erreichen, sondern durch Wissenschaft und Kunst bewahren, befestigen, und so eine höhere Stufe sittlicher Stärke erreichen wollten. Es war nicht ein Streben nach diesem positiven Prinzipe, als einem ferne liegenden, sondern dieses Positive war der Ausgangspunkt ihres Ringens und Strebens."

Das Resultat dieser Kontroverse war, daß § 2 in seiner alten Fassung bestehen blieb und daß zwischen J. Huber, der in solchen Fragen mit seiner ganzen Persönlichkeit einzutreten pflegte, und seinen bisherigen Freunden eine gewisse Entfremdung Platz griff, welche wohl auch nicht durch folgende Interpretation gemindert wurde: es solle nämlich § 2 „dahin zu verstehen sein, daß die Tafelrunde von positiven, d. i. christlichen, Grund-

anschauungen ausgehend, die Welt, ihre Geschichte und ihr Ziel in einem widerspruchslosen Zusammenhang erkennen, resp. eine solche Erkenntnis in ihren Mitgliedern anbahnen will, bei welchen sie, falls christliche Grundanschauungen ihnen ganz oder teilweise mangeln oder fremd geworden sein sollten, wenigstens ein reines und aufrichtiges Streben nach höherer Wahrheit, d. i. metaphysisches Interesse voraussetzt, weil sie auch ein solches Streben als ein positives Prinzip anerkennt und anerkannt hat." Huber zog sich zurück und erklärte unterm 15. November 1858 der Vorstandschaft seinen Austritt.

Mit Abgabe dieser Erklärung betrachtete Huber die leidige Sache für abgethan. Seine Wege schieden sich von denen der „Tafelrunde" und vieler seiner bisherigen Freunde; als Freunde aber galten sie ihm trotzdem auch fernerhin. Er schied wie Loth von Abraham, als sie sich nicht mehr verstanden. „Sie" (seine bisherigen Freunde) — schreibt er unterm 3. August 1857 (vgl. S. 49f.) — „sind zurückgeblieben und sehen mich, der ehedem sie zu dem Ziele, worauf sie stehen, gelenkt hat und den sie als einen Vorkämpfer ihrer Sache betrachteten, auf Wege gehen, die in das Heerlager ihrer Gegner führen. Sie verstehen mich nicht, weil sie nicht dieselben Studien gemacht haben, sie kennen daher nicht die gewichtigen Zweifel und Bedenken, die mich mit ihrer Überzeugung brechen ließen. Und diese Überzeugung erlaubt ihnen zuletzt nicht einmal ein mildes Urteil über meinen Enwicklungsgang." Ihn jedoch hinderte dies nicht, sein erstes größeres Werk, „Die Philosophie der Kirchenväter", diesen seinen Jugendfreunden zu widmen, und die Auseinandersetzungen in dieser Widmung atmen ebenso sehr den Geist inniger Freundschaft, wie sie den vorausgegangenen Konflikt in seinem innersten Wesen offenbaren.

„Mit Freude" — heißt es darin — „denke ich an die glücklichen Tage unseres akademischen Zusammenlebens zurück, wo eine schöne Begeisterung unsere Gemüter durchglühte, den Willen reinigte und die Thatkraft zur Verwirklichung würdiger Tendenzen stärkte. Damals — in der Überschwenglichkeit einer feurigen Jugend — schien uns keine Arbeit zu schwierig und kein Ziel zu hoch gesteckt; wir meinten eine neue Zeit in Sitte, Wissenschaft

und Kunst heraufführen zu können. Die Erfahrung und der Ernst männlichen Lebens hat nun allerdings die Poesie jener Zeiten etwas enttäuscht, aber, wie wir auch in mancher Hinsicht nüchterner und gereifter denken gelernt haben mögen, immer werden wir eingestehen müssen, daß wir ihnen das Beste, was uns gelingt, verdanken. . . .

„Einmütig in unseren Zwecken bedachten wir weniger die Mittel, wodurch wir sie erreichen könnten. Aber in Bezug auf sie mußte die weitere Entwicklung unserer Individualitäten gar bald manche Differenz erscheinen lassen. Die meisten von Euch glaubten das Heil der Zeit von der alten Kirche erwarten zu dürfen und traten mit einer rührenden Freudigkeit und einem erhebenden Mute der Resignation in ihren Dienst; andere und unter ihnen auch ich vertrauten mehr dem Geiste der Geschichte und hofften von einer tieferen Selbstbesinnung desselben in der Wissenschaft eine Erneuerung und Bereicherung seines Lebens. Diese hervorgetretene Verschiedenheit unserer Ansichten wurde zwischen uns die Quelle mancher Mißverständnisse; mehrere von Euch konnten nur mit Besorgnis auf den Weg hinblicken, den ich in der Freiheit des philosophischen Denkens eingeschlagen hatte. Mir war bewußt, daß wir an derselben Aufgabe arbeiteten, an dem Sieg des Geistes und der Idee über den praktischen und theoretischen Materialismus der Zeit, und so konnte ich Euch stets über den Gegensatz hinüber die Hand reichen. Immer war es mir darum zu thun, an diese Einheit unserer Bestrebungen zu erinnern und auf das gemeinsame Ziel hinzuweisen, in welchem wir uns begegnen mußten. Die Geister vermögen ja überhaupt nur in wenigen großen und ewigen Grundzügen der Wahrheit einig zu sein, innerhalb derselben aber soll und darf der Individualität eines jeden freier Spielraum gelassen werden, damit das Bild der e i n e n Welt im Spiegel des Bewußtseins sich unendlich mannigfaltig breche und sie in jedem in neuer und eigentümlicher Gestalt wiedergeboren werde. — Wie ich Euch Euere Art lasse, so gestattet mir auch die meinige und schenkt den einsamen Wegen, die ich zu wandern habe, dieselbe Anerkennung, die ich stets für die Eurigen empfand. Wenn die Ungunst des Geschickes mich nicht vor der Zeit zerbricht, so hoffe ich auf ihnen

Resultate zu erzielen, die in der großen geistigen Not der Gegenwart nicht völlig nutzlos sind."

Was Huber hier im engeren Freundeskreise erlebt, nämlich die Notwendigkeit der Absonderung des philosophisch Denkenden von solchen, die im römisch-katholischen Geiste wiedergeboren sind, — das war nur das Vorspiel zu weitergehenden Differenzen. Der römischen Hierarchie genügt es nicht, daß man mit ihr als Ziel die Erweckung und Kräftigung der Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit im Auge hat, sie verlangt auch, daß man ihre und nur ihre Wege nach diesem Ziele gehe. Sie kennt keinen anderen Idealismus als den, welcher auf den von ihr bereiteten und betretenen Bahnen gefunden werden kann; sie duldet deshalb keine andere Form desselben, als die des römischen Autoritätsglaubens.

Diesen Glauben kannte Huber als Philosoph niemals, wie er überhaupt und allzeit innerlich zum Dogmaticismus und Mechanismus eines bloßen „Pfaffentums" abweisend sich verhalten hat. Das religiöse „Zunftwesen" aber haßt und fürchtet zugleich niemanden mehr, als denjenigen, der den Geist, von der Götzenhülle befreit, der Menschheit offenbaren will.

Was half's, daß in allen philosophischen Deduktionen Hubers immer noch der katholische Theologe, freilich nicht nach römisch-scholastischem Muster, sondern im Geiste christlicher Wissenschaftlichkeit mitarbeitete? — gerade diese Art Philosophie (nicht jene, welche zur Leugnung von Gott und Freiheit kommt) betrachten ja die römischen Glaubenswächter als höchst strafbare Eingriffe in ihr Rechtsgebiet.

Hubers Schrift über die Willensfreiheit fand noch Gnade; allein schon die nächste, die „Philosophie der Kirchenväter", wurde auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt. Und warum? Die römische Kirche hatte bereits für sich Ziele im Auge, welche historisch über Thomas von Aquin nicht mehr zurückreichen, — nicht mehr zu den Kirchenvätern und noch weniger zu den Aposteln, zur Schrift und zu Christus selbst. Deshalb wurden bereits alle Männer proscribiert, welche den altchristlichen Geist,

der durchaus nicht im „römischen Sinne“ als katholisch sich erweist, aufdeckten.

Ein Glück war es für J. Huber und solche, welche ähnliche Bahnen wandelten, daß der römischen Kirche die mittelalterlichen Scheiterhaufen für Ketzer und ketzerische Philosophen, sowie der gefügige „weltliche Arm“ jener Zeit nicht mehr zur Verfügung steht; denn Huber erwies sich als „verstockter Sünder“, der selbst der „gütigen Ermahnung“ seines Erzbischofes widerstand, das Recht der kirchlichen Zensur auf wissenschaftlichem Boden nicht anerkannte und auf dem Rechte der freien Forschung beharrte. Professor Friedrich will aus sicherer Quelle wissen, daß die Maßregelung Hubers und des ebenso mißliebig gewordenen Professors Frohschammer durch Enthebung von ihren Lehrstühlen in der Absicht des Münchener Ordinariats gelegen war. Die Absicht mag an jener Stelle immerhin bestanden haben; ein Erfolg war unter den Augen eines Königs Max II., dieses Mäcens der Wissenschaft, wohl kaum denkbar.

Was jedoch die kirchliche Behörde im gegebenen Fall thun konnte, mißliebigen Philosophen ihr Lehramt zu erschweren, das that sie reichlich. Es erging nicht allein an die Theologie-Studierenden das Verbot des Besuchs der Vorlesungen Hubers und Frohschammers; es wurde überdies mit allen Kräften dahin getrachtet, die Wirksamkeit dieses Verbotes auf die gesammte katholische Jugend auszudehnen. Solche Chikanen hemmten wohl Hubers Lehrthätigkeit und bereiteten ihm viele trübe Stunden; aber an seiner Gesinnung und Denkweise vermochten sie nichts zu ändern.

Die Anfänge der christlichen Spekulation und die erste großartige Weltanschauung innerhalb der christlichen Gesellschaft sind es, welche J. Huber, dessen letzte philosophische Absicht stets den höchsten Problemen der Menschheit zugewendet blieb, zu größeren historischen Arbeiten schon seit längerer Zeit ins Auge gefaßt hatte. Allein er ließ diese altchristliche Philosophie nicht kritiklos an sich herankommen, sondern betrachtete und verwertete sie nur als Bausteine für eine den kritischen Forderungen der Zeit Rechnung tragende Philosophie und als Wurfgeschosse gegen die in

unseren Tagen neu aufgefrischte scholastische Wissenschaft, welche — wie ihr Huber mit Recht vorwirft — „im Interesse einer antiquierten philosophischen Theologie und theologischen Philosophie auf jede neue und selbständige wissenschaftliche Regung innerhalb der katholischen Gelehrtenwelt mit fanatischem Hasse sich stürzt“ [24]).

Wie auf einen philosophischen Eck- und Richtstein richtet sich unser Blick auf das System des Joh. Scot. Erigena am Anfange des Mittelalters. Wer die Zeit der Entstehung im Auge behält, wird in jenem System eine überraschende Großartigkeit der Konzeption, eine unerhörte Kühnheit des Gedankens und einen damals einzigen Reichtum spekulativen Geistes anerkennen müssen [25]).

Der Darstellung dieses Systems wendete sich J. Huber zu; indem dasselbe aber in einem wesentlichen Zusammenhang mit dem, was bereits die patristische Zeit geschaffen hatte, steht, war es wohl selbstverständlich, daß J. Huber vorerst sein Augenmerk darauf wendete, „Erigenas Zusammenhang mit den Ideen der patristischen Literatur genauer, als es bisher geschehen war, darzustellen, um sowohl ein gründlicheres Urteil über Erigenas Stellung im Entwicklungsgange der christlichen Wissenschaft, als auch über den Wert und die Bedeutung des Systems derselben fällen zu können.“ „So wurde ich“ — fährt er fort — „zum Studium der Väter geführt, bei welchem ich bald meinen engeren Zweck aufgab und mich für das, was man ihre Philosophie nennen kann (denkende Begründung und Ausarbeitung der christlichen Glaubenslehre zur Totalität einer Weltanschauung), näher interessierte.“ [26])

Seinem Buche: „Johannes Scotus Erigena. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Theologie im Mittelalter“ (München 1861) schickte Huber „Die Philosophie der Kirchenväter“ (München 1859) voraus.

In beiden Werken strebt J. Huber eine möglichst objektive Darstellung an. Die Väter läßt er größtenteils selbst reden und vermeidet es, dieselben in ihrer Aufeinanderfolge nach einer bestimmten Schablone zu konstruieren; — und mit voller Berücksichtigung der historischen Stellung Erigenas mißt er dessen wissenschaftliche Resultate an der heute gewonnenen Idee der Wissen-

schaft, hierbei jeden dogmatisch kirchlichen Standpunkt beiseite lassend.

Für seinen eigenen Standpunkt, welchen er zur Philosophie des Mittelalters und der Neuzeit einnimmt, ist folgende Stelle bezeichnend: „Die christlich germanische Weltzeit zerfällt in zwei Perioden, in das Mittelalter und die neuere Zeit; in jenem überwiegt das romanische Element, in dieser das rein germanische Wesen. Während es sich nicht verkennen läßt, daß durch das Mittelalter noch jener Zug der Substanzialität und Objektivität, der das Altertum charakterisiert und es nicht zur vollen Anerkennung und Bethätigung des persönlichen Geistes kommen ließ, übermächtig geht, indem die Individuen in der gemeinsamen Atmosphäre eines überkommenen, noch nicht innerlich vermittelten und aus der eigenen subjektiven Tiefe geborenen Glaubens zu einer mehr äußerlichen Einheit zusammengehalten werden, in welcher sie sich nicht zur rechten Eigenheit zu erheben vermögen, zeigt sich umgekehrt in der neueren Zeit der Geist erzogen und in sich erstarkt, so daß er sein Selbstbewußtsein allen objektiven Mächten des Lebens entgegenzustellen wagt und, statt sie zur Basis und Norm seines Denkens und Thuns zu nehmen, vielmehr sich selbst für den Kanon der Wahrheit und des Rechts erklärt. Aber über beide hinaus und tiefer als sie liegt ihre Einheit und Versöhnung in der ewigen Vernunft, welche die Natur und Geschichte innerlich beherrscht und darum auch in jeder Subjektivität als Gesetz gegenwärtig ist.“ [27])

Das Zeitalter der Kirchenväter bezeichnet nach Huber den Übergang der alten Geschichte in die neue, und sie selbst sind es, welche diesen Übergang bewerkstelligen. Sie verhelfen dem christlichen Gedanken der alten Welt gegenüber zum Sieg, entwickeln ihn aus seinen anfänglichen Grundzügen zu einem System und überliefern darin der Zukunft eine Ideensaat, worin ein neues Weltalter angelegt war. So sind sie nicht bloß die Väter der Kirche, die an ihnen die Stützen ihrer Dogmen und Institutionen besitzt und erst durch sie ausgebaut wurde, sondern, insofern sich an diese die christliche Kultur knüpft, die Väter der christlichen Zeiten überhaupt. „Die Gegenwart“ — fährt Huber fort —

„wird an ihren wissenschaftlichen Leistungen allerdings kein Genügen mehr finden können . . .; aber wie gering man auch immer über die Wissenschaft der Väter urteilen möge, immer wird man doch anerkennen müssen, daß in ihr die Anfänge und Grundlagen unserer eigenen Bildung liegen.“ [28])

Zwei Richtungen, welche sich gegenseitig zügelten, traten in der Patristik hervor: Die griechische Kirche bewahrte die römische vor dem Versinken in einen exklusiv gläubigen Empirismus; die römische hingegen, welche das Christentum vor allem als historische Thatsache erfaßte, hielt wieder jene vor einem allzu kühnen, dem Evangelium gefährlichen philosophischen Idealismus zurück. Den Höhepunkt erreichte die Patristik einerseits in Augustinus, anderseits in Maximus Confessor. Die Fortbildung der christlichen Wissenschaft aber fiel den Germanen zu und hier treffen wir im 9. Jahrhundert Johannes Scotus Erigena [29]).

In seinen allgemeinen Anschauungen trat Scotus Erigena vorzugsweise in die Fußstapfen der griechischen Patristik, welche er durch die Vermittlung der Schriften des Dionysius überliefert erhielt, weshalb in dem System Erigenas manche Anklänge an eine emanatistische Konstruktion des Universums (Neuplatonismus) sich finden.

Der Neuplatonismus dachte Gott und Welt als eine große Einheit des Seins und Lebens; alles, was ist, verdankt sein Bestehen der göttlichen Monas, die, wie die Sonne in vollen Strömen ihr Licht in einer reichen Strahlenperipherie ausschüttet.

Diesen metaphysischen Monismus und damit eine optimistische Weltanschauung und Welterklärung nahmen unbewußt viele christliche Literatoren der orientalischen Kirche auf [30]). Auch für Erigena bildet die Idee des Monismus und Optimismus den metaphysischen Hintergrund — zugleich mit dem Versuche, dem christlichen Dogma seine absolute Berechtigung zu vindizieren und den Neuplatonismus durch eine engere Durchdringung mit dem Christentum abzuschwächen.

Neben den griechischen Literatoren läßt sich Erigena indessen auch von Augustinus, dem größten lateinischen Kirchenvater, bestimmen, wenn auch in letzter Instanz der griechische Einfluß auf ihn überwiegend bleibt. Und indem Erigena so beide Strömungen

der Patristik in das Bett seines Gedankenflusses leitet, wird er selbst — wie Huber darstellt — zu einem Zentral- und Knotenpunkt in der Geschichte der christlichen Philosophie und Theologie [31]).

Erigena war eine durchweg philosophische Natur, welche in der Erkenntnis der Wahrheit Seligkeit findet und für Gewinnung solcher Erkenntnis vor keiner Höhe und Tiefe des Gedankens zurückbebt. Das ist bei J. Huber wohl der Grund der großen Sympathie für Scotus Erigena. „Für Erigena" — sagt Huber — „ist die Philosophie dasselbe, was sie für Platon war, eine Auferstehung aus der Nacht des Irdischen in den Tag der Wahrheit, eine Himmelfahrt des Geistes und eine Rückkehr zu der idealen Welt, aus welcher er durch die Trübung seines Erkennens in die materielle, vergängliche und trügerische herabgefallen war. Wie jede Philosophie, die die Welt begreift, in diesem Erkennen auch mit dem Anerkennen ihrer Ordnung endigt, so daß nicht nur das Denken, sondern auch das Gemüt seine Versöhnung mit ihr feiert, so finden wir es auch bei Erigena. Alle Schatten des Daseins, alle Mißklänge des Lebens werden ihm zu dienenden Momenten in dem herrlichen Bilde und in der entzückenden Symphonie des Universums, in deren Erfassung der Geist sich von allem Schmerze der Endlichkeit befreit und sich selbst in ihre Harmonie selig aufgenommen fühlt." [32])

Das ist Geist von jenem Geiste, durch den auch der Philosoph J. Huber sich allzeit getragen und gehoben fühlte. Und man merkt es dem Buche an, daß Huber einem Geistesverwandten ein Denkmal gesetzt hat. Die Römlinge fühlten das schon aus der „Philosophie der Kirchenväter" heraus, und darum sollte ihm auch das Weiterwandern auf dieser Bahn so unangenehm wie möglich gemacht werden [33]).

Gleich nach dem Erscheinen der „Philosophie der Kirchenväter" hatte Huber sich sogar im Kreise derjenigen, die ihm im Leben nahe standen, gegen vielfach ungereimte Vorwürfe, selbst gegen den Vorwurf des „doppelten Maßhaltens" im Gebiete des Glaubens und Wissens zu erwehren.

Wie Huber solche Vorwürfe aufnahm, bekundet die Stelle eines Briefes vom 30. August 1859: „Ich habe mein Leben

lang nach Wahrheit und Ehrlichkeit gestrebt. . . . Ich habe in der Widmung meines Buches offen meine Nichtübereinstimmung mit der katholischen Kirche, überhaupt mit jeder christlichen Konfession ausgesprochen; ich wüßte also nicht, wie man mich der Unehrlichkeit anklagen könnte. Im Buche selbst habe ich das ewig Wahre des Christentums gebührend hervorgehoben, habe namentlich der katholischen Kirche dort, wo es geschehen konnte, meine Anerkennung nicht versagt und habe ihre großen Männer mit der wärmsten Liebe geschildert. Wer hier behaupten kann, ich rede gegen meine Überzeugung, der hat mich entweder nicht verstanden oder er ist ein nichtswürdiger Verleumder."

Und in einem der folgenden Briefe (vom 12. September 1859) heißt es nochmals: „Ich habe lebenslang die Überzeugungstreue für das Höchste gehalten und unter keiner Lage meine Ansichten verheimlicht. Mein Buch ist darum nicht wider meine Überzeugung geschrieben, sondern ist ein treuer Ausdruck meines Denkens. Vor Hunderten von jungen und alten Männern sind meine Überzeugungen offen und ehrlich ausgesprochen worden, oft grell und scharf, namentlich am Anfange meiner Lehrthätigkeit, später milder und vorsichtiger. Unnützen Streit habe ich von jeher gemieden, weil ich zu oft die Erfahruug machte, daß oft der gemeinste Egoismus über die Ansichten eines Menschen entscheidet. . . . Ich habe in der Widmung meines Buches den Freunden offen meine Differenz von ihren kirchlichen Meinungen erklärt; im Zusammenhang desselben haben sich meine freieren Ansichten nicht verleugnen können; aber stets spricht sich darin auch eine tiefe Pietät gegen die christliche Kirche aus, in der ich die Mutter der modernen Kultur verehre und in deren Armen ich selbst großgezogen wurde. Mit der wärmsten Liebe habe ich ihre großen Söhne geschildert und zu dem Bilde von Augustinus Züge und Erfahrungen meines eigenen Lebens genommen."

Auch in seinem Vorwort zu „Johannes Scotus Erigena" kommt J. Huber auf solche Vorwürfe zu sprechen: „Man hat mir vorgeworfen, daß ich Erigenas Vermittlung der Transscendenz mit der Immanenz Gottes wieder aufleben machen will und daß man darum von mir zu seiner Zeit eine neue Auflage jener pantheistischen oder semipantheistischen Religionsphilo-

sophieen erleben werde, wie sie die neue Philosophie schon in Hülle und Fülle gebracht habe und wie sie besonders repräsentiert sind in Schelling, Hegel und Baader (Zeitschrift Katholik, Jahrg. 1860, S. 100). Wie jeder Leser meines Buches sich leicht überzeugen wird, so trifft mich dieser Vorwurf; denn ich bekenne mich in der That zu jener Richtung in der Philosophie, die die Welt für einen Moment des göttlichen Lebens erklärt, die Gottheit aber selbst in der Form übergreifender Subjektivität, d. h. als absolute Persönlichkeit erkennt. Ein Vorläufer dieses Standpunktes ist allerdings Erigena und insofern muß ich es mir gefallen lassen, wenn man mir eine Repristination seiner Ideen imputiert. Aber ein solches Zusammentreffen mit einem alten Autor ist nicht mit einem Zurückgehen auf denselben identisch; denn wenn nach einem tausendjährigen Zwischenraume der eindringendsten Geistesarbeit dieselben Ideen abermals aufleben, so sind sie im Fortgange der geistigen Entwicklung selber gewachsen und damit auch in mancher Hinsicht andere geworden. Von dem gegenwärtigen Höhepunkte philosophischer Erkenntnis einfach auf die Ideen eines mittelalterlichen Denkers zurückzugehen, wäre in der That ein Rückschritt und hieße im Mannesalter wieder in die Kinderschuhe eintreten wollen. Aber jeder philosophische Beobachter der Geschichte weiß um die Entwicklung des Geistes in der Menschheit, wornach die Nachkommen von der Vorwelt die Keime ihrer eigenen Ideen empfangen. Auf solche Weise erneuern wir jeden Philosophen in uns, der lebendige und damit unsterbliche Gedanken in die Welt gebracht hat; aber wir wiederholen ihn nicht bloß, sondern er wächst in uns zu einer größeren Reife und reicheren Fülle der Anschauungen."

Im Vorwort zu „Johannes Scotus Erigena" versprach Huber demnächst die Idee von der Einheit alles Seins in der Form der absoluten Subjektivität für die wissenschaftlichen Anforderungen der Gegenwart fester zu begründen und eingehender formulieren zu wollen. Ob er sein nun folgendes Werk „Die Idee der Unsterblichkeit" (München 1864, 3. Auflage 1878) im Auge

gehabt, muß dahingestellt bleiben. Daß aber die Veröffentlichung dieser Schrift für Huber eine wahre Herzensangelegenheit war, ergiebt sich schon aus dem Bekenntnis, mit welchem er dieselbe in die Welt gesendet hat.

„Die Überzeugungen" — heißt es im Vorwort —, „welche ich in dieser Schrift niederlege, sind mir die Resultate philosophischen Denkens und eines ernsten Lebensganges. Ich trage sie lange mit mir herum und habe sie wieder und wieder, namentlich an den Einwürfen der Gegner, kritisch geprüft; aber sie hielten Stand. So wage ich sie denn in die Welt hinauszuschicken, in der Hoffnung, daß sie wenigstens erweisen, daß die Akten der Verhandlungen über die Frage persönlicher Unsterblichkeit keineswegs schon zu Gunsten der Negation geschlossen sind. Daß ich mit dem Unternehmen, die Idee der persönlichen Unsterblichkeit wissenschaftlich zu rechtfertigen, von vornherein in unserer über den sinnlichen Horizont nicht hinausdenkenden Zeit wenig Gefallen finden werde, kann mich wenig kümmern; denn dem würde die Philosophie wohl keine Frucht getragen haben, dem sie nicht den Mut der Einsamkeit gegeben hätte."

In der „Idee der Unsterblichkeit" stellt sich Huber die Aufgabe, die hohe ethische Bedeutung dieser Idee aufzuzeigen und sie als einen aus der geistigen Anlage des Menschen mit einer Art von innerer Notwendigkeit hervorbrechenden Grundgedanken darzustellen.

Nach J. Huber „kann keine Fassung der Unsterblichkeitsidee richtig sein, welche die Unsterblichkeit nicht in die Innerlichkeit des Menschen verlegt, nicht als einen subjektiven, sondern als einen äußerlichen und objektiven Zustand nimmt, in welchem die Endlichkeit, die Bedingtheit und die Zeit ihre Macht haben und überhaupt nur Relativität zu finden ist. Die Unsterblichkeit muß die eigene Qualität und That, die höchste Energie des Bewußtseins, sie muß die Verwirklichung jener Potenzen, also Erfassen des Unendlichen und Absoluten, Freiheit und Ewigkeit sein und kann darum nicht von außen, nicht vom Zufall abhängen, womit ja alle ihre Eigenschaften aufgehoben wären." [34])

Freilich müsse man von vornherein zugeben, daß die Leugnung der persönlichen Fortdauer nach dem Tode die äußere Er=

fahrung für sich habe. Aber dieser bloß an der Erscheinung klebenden Empirie komme eben keine Kompetenz in der Frage zu. Um hier mitzureden, müsse man sich auf den Standpunkt einer innerlichen Betrachtung stellen; denn wie dem sinnlichen Auge die sinnliche äußere Welt, so entspreche dem übersinnlichen geistigen Auge eine übersinnliche geistige Welt. Wer niemals in die Tiefen seines eigenen Innern, wo ihm die Thatsachen einer moralischen Welt begegnen, blicken gelernt hätte, der würde vergeblich mit dem Mikroskop und anatomischen Messer nach dem Geiste suchen, weil er das Organ für denselben nicht gebraucht. Selbst Alexander v. Humboldt anerkenne das Vorhandensein einer wissenschaftlichen Grenze zwischen der physischen und moralischen Welt. Werde diese wissenschaftliche Grenze verwischt und auch die moralische Welt zu einem bloßen Objekt der Naturwissenschaft gemacht, dann sei über die Auffassung derselben schon von vornherein entschieden und der Materialismus eine notwendige Folge; denn nur dem Auge gemäß, mit welchem die Dinge betrachtet werden, können sie uns erscheinen. Für den, welcher die Seele für ein bloßes Problem der Physiologie erklärt, ergebe sich freilich fast mit Notwendigkeit eine sinnlich äußerliche, völlig unzureichende Auffassung derselben, aber bei einer gründlichen Erfassung der Frage zeige es sich, daß der Materialismus nur seine eigenen, unwürdigen Vorstellungen vom Geiste und zukünftigen Leben bekämpft [35]).

Die Aufgabe, welche Huber sich in der „Idee der Unsterblichkeit" gestellt hat, hat er freilich nicht in der Art eines Rechenexempels gelöst, in welcher Form sie wohl überhaupt niemals gelöst werden wird. Darüber ist sich auch Huber selbst durchaus klar. „Unsere Betrachtungen der menschlichen Persönlichkeit" — so schließt er dieselben — „legen uns wohl die Überzeugung ihrer Unsterblichkeit nahe; aber diese Überzeugung läßt ihrer ganzen Beschaffenheit nach keinen Beweis zu, wie ihn die Mathematik etwa führt; denn sie will und kann nicht bloß Resultat kalter Berechnung, sondern sie will und kann nur Resultat eines in sich gekehrten, an sittlichen Erfahrungen reichen Lebens sein. Sie ist keine bloße Notwendigkeit des Gedankens, auch ein persönlicher Akt des Glaubens ist sie. Es giebt Wahrheiten, auf denen unser

Leben ruht, im tiefsten Sinne Lebenswahrheiten, weil sie dieses erst ermöglichen, tragen und erfüllen. . . . Solche Wahrheiten, die nicht bloß mehr Sache des Räsonnements, sondern Resultate eigener Lebensarbeit und darum auch der Lohn derselben sind, da sie wie eine Gnade erhebend und beglückend wirken, sind die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Wer tierisch in die Endlichkeit der Welt versunken ist, dem schließt sich allmählich das Auge für das Göttliche; wer niemals einen Akt der Selbstüberwindung geübt hat, der verliert den Glauben an die Möglichkeit der Freiheit; und wer es versäumt hat, das ewige Leben in sich zu erwecken, der fühlt in sich auch nicht die erhebende Triebkraft desselben. . . . Dann aber haben wir uns selbst borniert und verlieren die zur Entscheidung des Problems notwendige Umsicht. Harmonisch entwickelte Menschen haben zu allen Zeiten die Unsterblichkeitshoffnung bekannt."[36])

Dieser Schrift folgten die „Studien" (München 1867) — drei philosophische Abhandlungen, Exkurse auf umfassende Gebiete der Philosophie und Geschichte.

Die erste Abhandlung: „Die religiöse Aufklärung im 18. Jahrhundert"[37]), schildert in allgemeinen Zügen den Entwicklungsgang jener großen Bewegung des religiösen Bewußtseins im vorigen Jahrhundert, die in Folge der Einwirkungen der philosophischen Zeitsysteme entstand. „Es war eine geschichtliche Notwendigkeit" — sagt Huber —, „daß, nachdem der Geist unter der Erziehung der mittelalterlichen Kirche mündig geworden war, er nun im Gefühle der erstarkten Kraft selbständig den großen Impulsen folgte, die mit seinem Wesen gegeben sind; daß er namentlich die Welt seiner Überzeugung auf die eigene That seiner Freiheit gründen wollte, um in ihr sich zu finden und wahrhaft heimisch zu sein. Nach allen Seiten des Kulturlebens hin trat das neue Geschichtsprinzip des sich mit seinen eingeborenen Gesetzen unendlich berechtigt erfassenden Geistes umgestaltend auf."[38])

Diesem Einflusse konnte sich natürlich auch das religiöse Bewußtsein nicht entziehen und die denkenden Geister mußten sich

religiös zurechtsuchen und, so gut es ging, zurechtfinden. „Für das kirchliche Christentum waren die Resultate dieser religiösen Aufklärung sowohl negativer als positiver Art. Negativ waren sie insofern, als der Supranaturalismus und Mysterienglaube verworfen wurde und durch ihre Identifizierung mit der Moral ein eigentümlicher Gehalt im Begriff der Religion verloren ging. Positiv waren sie, indem im Kampfe mit dem Extrem der Negation nicht nur die Sache des Geistes eine kräftige Vertretung und vielfach neue Begründung erhielt, sondern auch höhere Standpunkte der Betrachtung für die Religion und das Christentum gewonnen wurden.“ [39])

Bei einigen der vorzüglichsten Träger dieser Aufklärung verweilt Huber in eingehender Weise, so unter anderen bei Lessing, Kant und Herder. Gegenüber dem gangbaren Urteile wiegen ihm Lessings theologische Thaten geringer, dagegen Kants Arbeiten für die Apologetik des Christentums schwerer. Insbesondere tritt er denen entgegen, welche über Kants Polemik gegen das Kirchentum dessen positive Leistungen für die ethische Auffassung des Christentums übersehen. Herder endlich ist — nach Huber — über Gebühr vernachlässigt worden, und werde dessen Stellung in dem großen theologisch-philosophischen Kampfe fast ganz aus den Augen gelassen. In der Gedankenarbeit der Geschichte aber komme es nicht bloß auf letzte und abschließende Errungenschaften an, sondern auch darauf, daß höhere und neue Standpunkte der Weltbetrachtung gewonnen werden [40]).

Als Huber im Jahre 1864 über diesen Gegenstand zwei Vorträge gehalten, war soeben das „Leben Jesu für das deutsche Volk“ von D. Strauß erschienen. D. Strauß bezeichnet darin die das Christentum begründenden historischen Thatsachen als religiös geringwertig und bestreitet die volle Verwirklichung in Christo. Diesen Auslassungen gegenüber führt nun J. Huber aus: „Die Geschichte Christi, wenn sie auch keine historisch-thatsächliche Wahrheit hätte, hatte doch eine innere und sittliche; denn die Geschichte Christi wäre mindestens die allgemein-menschliche Geschichte des sich dem sittlichen Gesetze einigenden, des sich mit Gott versöhnenden Geistes. Aber an die historische Möglichkeit einer solchen Persönlichkeit, als welche uns Christus vorgestellt wird, muß jeder

glauben, welcher das moralische Ideal in sich selbst verwirklichen, vom Bösen erlöst und sittlich wiedergeboren werden will. Denn wer nicht daran glaubte, der hielte ja die Erfüllung der Forderung des sittlichen Gesetzes für eine unmögliche und sie für unmöglich haltend wird er . . . die eigene Gottesversöhnung nicht gewinnen. . . . Die Geschichtswahrheiten sind also nicht bloß zufällige, sondern zugleich notwendige Forderungen der sittlichen Vernunft, welche diese immer und überall machen muß, soll der Prozeß der sittlichen Wiedergeburt in uns erklärt und verwirklicht werden. . . . Und wenn Christus auch die Teilnahme an Familie und Staat, die Rücksicht auf Kunst und Wissenschaft 2c. fremd geblieben, so ist darauf zu erwidern, daß eines vor allem not thue, die Versöhnung des Willens mit dem göttlichen Gesetz — die Gottesversöhnung, die zu ihrem Träger nicht die ganze Menschheit erfordert, sondern auch in der einzelnen Persönlichkeit verwirklicht werden kann; daß aber dieser in Gott wiedergeborene Wille das fruchtbare Prinzip für die Idealisierung aller Verhältnisse des Lebens ist — wie denn auch thatsächlich die Geschichte beweist, daß der christliche Geist dasselbe nach allen Seiten hin durchdrungen und erneuert, die Familie befestigt, geweiht und den freien Menschen geschaffen habe, an dem freien Staate und der humanen Gesellschaft mächtig arbeite, Kunst und Wissenschaft auf die höchsten Ziele hinausführe."[41])

Die Abhandlung „Zur Christologie" steht insofern in einigem Zusammenhange mit der eben erwähnten, als sie an Gesichtspunkte anknüpft, welche vom vorigen Jahrhundert für die Christologie eröffnet wurden. Ihr Inhalt gipfelt in dem Satze, daß die humane Kultur nicht bloß Naturalismus ist, daß sie vielmehr erst durch den sittlichen Willen vermittelt wird, welcher die Naturkraft beherrscht und lenkt, und daß hierfür eine über den notwendigen Weltprozeß hinausgreifende Macht und Freiheit im Wesen Gottes die unabweisbare Bedingung ist.

„Ich mache mich darauf gefaßt" — schreibt Huber — „mit dieser Abhandlung nach zwei Seiten hin auf manchen Widerspruch zu stoßen. Meine philosophischen Freunde werden finden, daß ich der Kirchenlehre zu viel Konzessionen mache; die Vertreter der Kirchenlehre aber werden sich nicht genug gethan erkennen. Den

ersteren bemerke ich, daß, wenn wir mit dem Begriffe der göttlichen Persönlichkeit Ernst machen wollen, wir auch ein persönliches oder freies Handeln Gottes auf Natur und Geschichte zu begreifen suchen müssen; im anderen Falle unterscheidet sich unser Theismus in nichts vom Pantheismus, denn nicht bloß um Bewußtsein oder Bewußtlosigkeit, sondern auch um eine über den notwendigen Weltprozeß hinausgreifende Macht und Freiheit im Wesen Gottes handelt es sich in letzter Instanz. Den Vertretern der Kirchenlehre entgegne ich, daß die bisherige scholastische Behandlung der Christologie kein abschließender Standpunkt für dieselbe sein dürfe, daß sie vielmehr den immer erneuten Angriffen der Wissenschaft, sowie den Anforderungen des sittlichen Lebens gegenüber eine neue Begründung und Formulierung nötig habe." [42])

Die dritte Abhandlung endlich „Die Statistik der Verbrechen und die Freiheit des Willens" erörtert einen Abschnitt aus dem großen Thema der Freiheit. Die Frage nach der menschlichen Freiheit betrachtete Huber als den Kardinalpunkt aller philosophischen Forschung sowohl in theoretischer als in praktischer Hinsicht und er behandelte sie, ich darf wohl sagen, mit dem Mute und mit der Überzeugung eines Apostels. Von der Beantwortung dieser Frage hängt ja nach Huber die ganze Auffassung wie Behandlung des Menschendaseins ab [43]). Aber indem er die ethische Weltanschauung gegen die physikalische auf dem Gebiete der Statistik verteidigt, übersieht er keineswegs die deterministische Seite im Weltganzen; er stellt vielmehr dieselbe als die notwendige Unterlage der Freiheit hin. Es liegt — sagt Huber — in der Einrichtung der moralischen Welt, daß „die Freiheit sich auf dem Grunde der Notwendigkeit erhebe, daß aber eine andere Notwendigkeit aus der Freiheit selbst aufgebaut werde. . . . Ehe der Mensch handelt, muß er sein, und ehe er mit Selbstbestimmung handeln kann, muß er sich zum Bewußtsein gekommen sein. Es giebt eine Strecke im Menschenleben, wo von der Freiheit noch nicht die Rede sein kann; wo der Mensch wirklich nur als wie ein notwendiges Resultat seiner angeborenen Naturbestimmtheit und der auf ihn einwirkenden äußeren Faktoren sich giebt. Aber gerade an dieser Wechselwirkung bildet sich das Selbstbewußtsein und mit ihm die Möglichkeit der Befreiung von dem

bisherigen bloß naturnotwendigen Dasein, die Möglichkeit der sittlichen Selbstbestimmung innerhalb derselben.“ [44])

....

Kleinere Abhandlungen, Charakterbilder aus dem Gebiete der Philosophie und Theologie, erschienen zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Journalen. An solchen Lebensbildern erwies sich Huber als Meister in der Darstellung wie in der Zusammenfassung alles Wesentlichen aus dem Gedankenkreis solcher Denker. Die internationale Revue vom Jahre 1867 enthält Hubers „Diderot und die Aufklärung in Frankreich“. In seinen „Kleinen Schriften“ (Leipzig 1871) finden sich Lamennais, Jakob Böhme und Spinoza aufgenommen. Noch in den letzten Jahren schrieb er seinen „Girolamo Savonarola“.

„Böhme und Spinoza“ — sagt Huber — „gehören zu den hervorragendsten Erscheinungen in der Geschichte der menschlichen Ideen und stellen in der geistigen Verfassung ihrer Persönlichkeiten wie in ihrer Weltbetrachtung zwei entgegengesetzte Pole dar. Es ist der christliche Gnostiker im Dämmerlichte der philosophischen Divination, den ich hier dem voraussetzungslosesten und kühnsten Denker, der nur einer mathematischen Logik zu folgen meinte, gegenübersetze.“ [45])

In Savonarola und Lamennais führt uns Huber Kämpfer gegen das Papsttum vor: in ersterem ein Kulturbild aus der Renaissancezeit — aus jener Zeit, in welcher die Erneuerung der klassischen Studien bei den Humanisten und in den gebildeten Kreisen einen tief greifenden Scepticismus groß gezogen und überdies Italien nach Aussage Machiavellis durch das Beispiel der Kurie alle Frömmigkeit und Religion verloren hatte; in letzterem einen Streiter aus unserem Jahrhundert, der seine besten Kräfte verschwendete, indem er Unmögliches, die Versöhnung von Freiheit und römischem Kirchentum, erstrebte. Aber nicht die Ideen dieser beiden Männer sind es, welche Hubers Sympathie erregen, sondern jener Mut des Martyriums, mit welchem diese Männer ihre Überzeugungen verteidigen.

„Können wir es uns auch nicht verhehlen“ — so schließt

Huber die Charakteristik Lamennais' — „daß das Übermaß der Leidenschaft uns diesen gewaltigen Mann zu einer unheimlichen Erscheinung zu machen vermöchte; ein Blick auf den Mut, mit dem er lebenslang seine Ideen verfocht, auf die begeisterte und uneigennützige Hingabe in ihren Dienst, auf die Treue, die er ihnen bis zum letzten Atemzug trotz Mißgeschick und Verfolgung bewahrte, auf die warme Teilnahme mit den Leiden der Armen, auf den tiefen Ernst, mit dem er stets die Menge auf die sittlichen Pflichten und auf höhere als bloß materielle Ziele hinwies, läßt uns selbst seinen Zorn vielfach als einen heiligen erscheinen und wird uns mit vielen Härten seines Wesens versöhnen müssen. . . . Immer bleibt er ein Charakter, der die Überzeugung für den höchsten Besitz und Wert des Mannes hält und sie darum auch unter allen Verhältnissen bekennt." [46])

Wenn auch beide (Savonarola sowohl als Lamennais) nichts erreichten, — in ihnen selbst und in ihrem Schicksale liegt ihre historische Bedeutung und sie bleiben unverfängliche Zeugen für die tiefe Korruption der Kirche und für die Notwendigkeit ihrer Reformation. „Was Lamennais" — sagt Huber — „in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts unter schmerzlichen Kämpfen erlebte, werden in der zweiten wohl noch viele andere, die gleiche Tendenzen, wie er getragen, nacherleben müssen."

Das Charakterbild Denis Diderots endlich rollt zugleich das Bild der großen Ideenrevolution jenes Zeitalters auf, wo „Voltaires leidenschaftliche Deklamationen gegen das Christentum nunmehr zu ebenso heftigen Angriffen gegen den Glauben an einen überweltlichen Gott fortentwickelt wurden" und „der Atheismus als die einzige mit dem Wohl und der Freiheit verträgliche Philosophie erschien".

Wer, wie Huber, für Licht und Wahrheit streitet, der muß die Schikanen der Dunkelmänner über sich ergehen lassen. Huber hat es auch nie beklagt; wußte er doch, daß in der Regel die Dunkelmänner nur solche hassen und verfolgen, welche im Geiste Gottes gesegnet sind. Aber auch noch greifbareren Trost gab es für J. Huber in jener Zeit.

Er wurde sowohl an den Hof des Prinzen Luitpold berufen, an welchem er den älteren Prinzen philosophische Vorlesungen zu halten hatte, als auch, sogleich nach der Thronbesteigung, von König Ludwig II., um ihn in das Reich des philosophischen Denkens einzuführen. Der kirchlich zensurierte akademische Lehrer konnte sich mit solcher Anerkennung und Satisfaktion zufrieden stellen.

In gleicher Weise zog Herzog Karl Theodor von Bayern, welcher bekanntlich mit einem in solchen hohen und höchsten Kreisen außergewöhnlichen Eifer und Nachdruck dem Studium der Naturwissenschaften und insbesondere dem Studium der Medizin sich ergeben hat, J. Huber sehr häufig zu philosophischen Deduktionen und Disputationen und wohl auch zu einem intimeren Gedankenaustausch in seine Nähe.

Außerdem wurde Huber für das Wegbleiben der Theologiestudierenden — wenigstens qualitativ — durch anderen Zufluß entschädigt. Hubers Vorlesungen nämlich (es kommen hierbei insbesondere die von J. Huber als publice oder auch als privatissime veranstalteten in Betracht) wurden nicht bloß von Studenten besucht; es gab eine Zeit, namentlich am Schlusse der sechziger Jahre, wo Staatsmänner, Mitglieder sowohl der bayerischen als der in München accreditierten Gesandtschaften und auch andere ältere Männer aus der höheren Gesellschaft Hubers philosophische Vorträge besuchten.

Auch im Kreise der Professoren an der Universität selbst errang sich J. Huber einen nicht unbedeutenden Einfluß, der schon dadurch eine breite Unterlage gewann, daß er mehr als ein anderer — vornehmlich zum Zweck und im Interesse seiner philosophisch-kritischen Untersuchungen über das Verhältnis der vulgären materialistisch-mechanischen Weltanschauung zu den sicher stehenden Resultaten der exakten Wissenschaften — mit verschiedenen Fach-Professoren Umgang pflegte. Es seien hier nur unter vielen der Chemiker J. v. Liebig, der Physiologe v. Bischoff, der Botaniker Nägeli, der Sprachforscher Haug und der Mathematiker Seidel genannt.

In Folge solcher ausgedehnten Professorenbekanntschaft war Huber vor allen anderen geeignet, in der Professorenkorporation das immer mehr und mehr zurücktretende Leben und Gemeinbe-

wußtsein wieder zu erwecken; vornehmlich war in der Universitätsverwaltung ein gewisses Monopol und aristokratisches Kommando herrschend geworden. Das war dem freisinnigen demokratischen Geist Hubers unerträglich, und so ruhte er nicht, bis daß gegen Ende der sechziger Jahre die sogenannten Professorenversammlungen ins Leben traten, um einmal das gesellschaftliche Leben unter den Professoren und Dozenten zu fördern, sodann aber auch das Interesse für die Universitätsangelegenheiten über den engen Kreis der Aristokraten und Senatoren hinaus in dem weiteren Kreise sämmtlicher Professoren und Dozenten wachzurufen. In der Regel wurden diese Versammlungen etwa viermal im Jahre und zwar von dem jedesmaligen Rector magnificus, aber nicht in dieser Eigenschaft, sondern als dem hervorragendsten Mitgliede dieser Vereinigung berufen. Auf diesem Boden bildete sich gegen die bisherige Omnipotenz alsbald eine Opposition und machte sich dieselbe vornehmlich bei den Universitätswahlen geltend; denn selbstverständlich wurden in jenen Versammlungen auch die so wichtigen Rektoren- und Senatorenwahlen und die in Aussicht zu nehmenden Persönlichkeiten besprochen und ein geschlossenes Vorgehen vorbereitet. Huber war zweimal Senator und einmal Dekan in der philosophischen Fakultät.

Und nicht bloß dem akademischen Lehrer, auch dem Gelehrten wurde dadurch eine hohe Auszeichnung zu Teil, daß Hubers Schrift über Johannes Scotus Erigena den König Max II., diesen weisen Förderer der Wissenschaften in Bayern und begeisterten Verehrer Schellings, veranlaßte, Huber mit der Ausarbeitung einer Monographie über Schelling und Schelling'sche Philosophie zu beauftragen.

Die Durchführung dieser umfangreichen Arbeit unterblieb. Nach dem bald darauf erfolgten Tode des Königs wurde Huber auf seine Bitte hin vom König Ludwig II. des erhaltenen Auftrags entbunden. Es war dieser Vorgang insofern von großer Tragweite, als durch jene wissenschaftliche Arbeit Hubers geistige Kraft auf Jahre hin völlig in Anspruch genommen gewesen wäre. Huber hätte nicht von Anfang an auf der hohen Warte des Geistes stehen können, wie er gestanden, um die bereits im mächtigen Anwachsen begriffene religiöse und soziale Bewegung unaus=

gesetzt in ihrem Wesen zu studieren und in ihrer Entwicklung zu verfolgen.

Unter allen, welche in den letzten zwei Jahrzehnten sich mit der Lösung dieser für den Staat, wie für die Gesellschaft und den Einzelnen fundamentalen Fragen beschäftigt haben, stand wohl J. Huber, was Allseitigkeit, Unermüdlichkeit und Geistestiefe betrifft, einzig da. Religiös herangewachsen in einem naiv katholischen Familienkreise, im kirchlichen Sinne ausgebildet durch eine dreijährige Pflege der theologischen Wissenschaften, religiös vertieft durch die eigene philosophisch angelegte Natur und durch ein eingehendes geschichtsphilosophisches Studium und im schweren Kampf ums Dasein sittlich erprobt — ward er bei seiner ideal angelegten, von Jugend auf allem Edlen, Schönen und Wahren liebend zugeneigten Natur immer entschiedener jene selbstbewußte Persönlichkeit, welche — ich darf wohl ohne Übertreibung behaupten — Glauben und Wissen, Wahrheit und Überzeugungstreue gleich hoch gehalten hat allzeit ihres Lebens bis in den Tod.

Ein „Sohn aus dem Volke", wie er sich so gerne nannte, mußte er das, was der Mann geworden, dem Leben schwer abringen; aber er hat — wie das bei so vielen nicht geschieht — nach der Überwindung der Lebensnot seines ernsten und schweren Kampfes um eine Existenz nicht vergessen, sondern vielmehr diese Erinnerung zum steten Prüfstein für all sein Denken und Wollen gemacht. Er fühlte es zeitlebens wie eine ihm durch seine Geburt und seinen Lebensgang auferlegte Pflicht, immer und immer einzutreten für jene geistigen Faktoren, die ihn selbst in den schlimmsten Lagen des Lebens nicht untergehen ließen, sondern aus der Not und durch die Not über die gewöhnliche Alltagswelt gehoben haben, — weil durch sie allein aus der Not unserer Zeit heraus die Wege in eine lichtvollere Zukunft leiten.

Zwar hatte sich Huber gerade die abstrakteste aller Wissenschaften, die spekulative Philosophie, zu seinem Lebensberufe gewählt; aber sie war und wurde für ihn eben nur das, was sie ja überhaupt sein soll — jene aus hohen weitsichtigen Prinzipien gewachsene Energie, welche nicht nur für sich und die nächste Umgebung nach dem Besitz der höchsten Lebensgüter ringt, welche

diesen Erwerb auch der Nation, ja der Menschheit überhaupt, verschaffen möchte.

Huber besaß keinen äußerlich imponierenden Körperbau; er erreichte kaum das mittlere Höhenmaß. Auch in seinem Gange sprach sich mehr ein gemütliches Sichgehenlassen, als das selbstbewußte Wesen aus. Charakteristisch nur war sein Kopf, welcher durch eine hohe und markierte Stirn, durch ernst und klar blickende Augen, durch den geschlossenen fein geformten Mund den strengen Denker wie den unerschütterlichen Charakter zum Ausdruck brachte. Darum kam auch die in der äußeren Erscheinung Hubers gleichsam latent ruhende Würde und Schönheit erst in solchen Momenten, wo Huber — von einem großen Gedanken beseelt — denselben zur Aussprache brachte, zur vollen Erscheinung. Dann spiegelte sich im Antlitz des Redners die ganze innere Beseligung wieder und man fühlte unwillkürlich, daß in diesem schwachen Körper eine starke des Lebens Hinfälligkeiten beherrschende Seele wohnte.

Huber war aber auch ein Redner „von Gottes Gnaden". Schon in seiner frühesten Jugend übte er sich im Reden nach seines Vaters Vorbild, der die Gewohnheit hatte, zu Hause die gehörten Predigten und Leichenreden wiederzuerzählen; und die Lust und die Fähigkeit wurde mit Beginn der Universitätsjahre einmal durch die rhetorischen Kämpfe in der „Tafelrunde" und später von der philosophischen Lehrkanzel herab nur gehoben. Am eklatantesten trat seine rednerische Befähigung hervor, wenn er unvorbereitet zu sprechen genötigt ward und zwar über einen Gegenstand, der seine Seele erfüllte und sein Denken beschäftigte. Darum war auch sein Eingreifen in wichtige Debatten immer von Entscheidung, und als Gelegenheitsredner — er mochte ernsthafte oder scherzhafte Stoffe behandeln — rief er nicht selten Begeisterung hervor [47]).

Die Gemütsregungen Hubers waren tief und nachhaltig. Hierfür zeugt schon seine unwandelbare Liebe zu den Eltern. Mit wahrhaft rührender Liebe pflegte er den Vater in seiner eigenen Familie bis zu dessen Tod. Und wie tief er das schwere Schicksal, welches seine Mutter traf [48]), empfand, das spricht er selbst in einem Briefe an seine Braut (September 1859) aus:

„In der Erinnerung an mein vergangenes Leben steigt das Bild meiner unglücklichen Mutter vor mir auf und mit ihm alle die bitteren Schmerzen, unter denen ich sie verlor. Noch finde ich keinen Sinn und Zweck in ihrem Verluste und gewinnt mein Herz keine Versöhnung. Erst hier (in Meran) bin ich stark und ruhig genug, ihrer zu gedenken; in München mußte ich sie zu vergessen suchen, weil inmitten so vieler Kämpfe und Schläge des Geschicks der Schmerz um sie mich aufgerieben hätte.“[49]) Dieselbe Liebe und Sorge, welche der Sohn für seine Eltern hatte, hatte der Gatte und Vater für seine eigene Familie. Für sie hat er unausgesetzt gearbeitet und gespart, so daß, obwohl Huber so recht sich erst aus der Lebensnot herausarbeiten mußte, dennoch die Familie trotz des frühen Todes ihres Ernährers nicht mit Sorgen in die Zukunft zu schauen brauchte. Er hatte deshalb auch wie wenige seiner Kollegen stets ein offenes Auge und ein warmes Herz für alle strebsamen Jünger der Wissenschaft.

Aber Huber prunkte nicht vor der Welt mit diesem seinem innersten Wesen; vielmehr hütete und verschloß er es vor der philisterhaften Welt wie einen Juwel, der in moderiger Luft nur erblindet und wertlos wird. Und nur da, wo ihm freiwillig Vertrauen, Liebe und Freundschaft entgegengebracht wurde, gab auch er schließlich seine zurückhaltende Stellung auf. „Es muß“ — wie er selbst an seine Braut schreibt — „bei ihm das Wort der Liebe anpochen, wenn sich sein Gemüt erschließen soll.“

Vom bloßen Sehen — wie man sagt — lernte man darum Huber weder kennen noch lieben. Ebenso wenig erhielt derjenige ein ganz korrektes Bild von ihm, der ihn nur unter solchen Verhältnissen sah, welche bei Huber das Pflichtgefühl in den Vordergrund drängten. Da war er sehr strenge, ja oft rücksichtslos — sowohl als Professor, als auch als Kritiker öffentlicher Zustände. Im Kampfe gegen die Verschrobenheiten innerhalb des öffentlichen Lebens, als zürnender und Unheil verkündender Prophet, war er nur Eifer für die Wahrheit und Zorn der Gerechtigkeit, und die Regungen des Herzens gingen ganz in diesem Eifer und Zorn auf.

Wenn er aber auch sein gemütvolles Wesen meist gegen andere verschloß, so wollte er sich's doch allezeit selbst bewahren; es sollte

in seinen persönlichen Beziehungen für ihn selbst immer leitendes Prinzip sein. Dies ging so weit, daß er zum öfteren seiner Frau erklärte: es sei ihre Aufgabe und Pflicht, solche, auf die er aus irgend welchem Grunde momentan erzürnt sei, in Schutz zu nehmen und die strittige Frage vom Standpunkte des anderen möglichst günstig zu beleuchten.

Huber war kein Kopfhänger; nur zur inneren Sammlung suchte er die Einsamkeit, im vollen Getriebe der Welt sammelte er sich seine Erfahrungen. Er lud gerne Freunde zu sich und nahm auch gerne an geselligen Zusammenkünften teil; er suchte die Gelegenheiten kulinarischer Genüsse nicht auf, aber er ging ihnen durchaus nicht aus dem Wege. Ebenso gehörte er verschiedenen Gesellschaften, wie der „anthropologischen" und der „Museums-Gesellschaft", den „Zwanglosen" und der „Aula" an. Für letztere — aus Herren und Damen, Professoren, Beamten und Künstlern (Dr. v. Huller, v. Hefner-Alteneck, Dr. Steub, J. Lange, Pixis, Solbrig, Meßmer, Friedrich u. s. w.) bestehend — war er gleichsam Mittelpunkt und Lebensnerv, indem er nicht nur den thätigsten Anteil an der Gründung selbst genommen (am 15. Dezember 1866), sondern auch mit der kurzen Unterbrechung eines Jahres bis zu seinem Tode ihr Vorstand gewesen. Und welch großes gesellschaftliches Talent Huber besessen, davon zeugt wohl genügend die Bemerkung des Gesellschaftschronisten, es sei „mit Huber alles unzertrennlich verbunden, was durch die zwölf Jahre ihres Bestehens im ernsten Spiel Anmutiges und Geistreiches in dieser Gesellschaft geleistet worden."

Auch eine andere Gewohnheit bot ihm Gelegenheit zu persönlichem Verkehre; denn so sehr er seinen Gemütsregungen Rückhalt auferlegte, so sehr war es ihm wieder Bedürfnis, über Welt, Menschen und Zeitfragen sich auszusprechen. Täglich konnte man an den Nachmittagen, bei schönem Wetter in der Maximiliansstraße und bei Regen unter den Arkaden, J. Huber mit einem oder ein paar Freunden — meist Staatsbeamten — in philosophische oder politische Gespräche vertieft und nicht selten von ihnen erregt spazieren gehen sehen.

Er war auch ein Freund der Natur, wie schon die Briefe aus Meran bezeugen. Seine Ferien brachte er deshalb auch zu-

meist im Gebirge zu; Südtirol, die Schweiz, die Gegenden um Kufstein, am Tegernsee und am Chiemsee wählte er mit Vorliebe zu seinem Landaufenthalte. Dazwischen hinein war aber auch Reisen seine Lust. Er hat London und zum öfteren Wien und Paris besucht. In Italien zog ihn vornehmlich der Meeresstrand von Genua und Nizza an; doch sah er auch Florenz, Rom und Neapel, — ja einmal (im Jahre 1875) dehnte er seine Reise bis Athen und Konstantinopel aus.

Huber war von einer tiefen Sehnsucht aus der bloßen philosophischen Meditation heraus ins stürmische Leben hinein ergriffen. Und diese Sehnsucht war von einer Natur getragen, in welcher das gesellige und agitatorische Element mit einer großen Beharrlichkeit in Verfolgung eines Zieles innig sich mischte. Auf solche Weise vermochte J. Huber nicht bloß zu organisieren, er verstand es auch, Leben und Thätigkeit in seine Organisationen zu bringen. Vor allem aber gab die von einem tiefen religiösen Geiste durchdrungene Weltanschauung dem Manne jenen Charakter, der einen unerschütterlichen Kampfesmut gegen den religiösen wie gegen den wissenschaftlichen Materialismus und Mechanismus lebendig erhält.

Einem solchen Philosophen, der nicht bloß meditieren, sondern auch ins Leben hinein schaffen will, mußte selbstverständlich jeder Modergeruch in der Zeit verhaßt sein. Huber fühlte sich nur wohl, wenn es „gährte", weil nur die gährende Zeit ihm Klarheit und Wahrheit zu bringen versprach. „Trauriger" — heißt es in der Vorrede zu seinen „Studien" — „als die Wehen, in denen eine neue Zeit geboren wird, sind jene Perioden der Stagnation zu durchleben, in denen der Mut und die Hoffnung des Bessern geschwunden scheinen und das Gegenwärtige wie ein unvermeidliches Verhängnis ertragen wird. Wer den Frühling will, der muß die Stürme nicht scheuen, welche die Ketten des Winters zersprengen."

War dieser Mann voll Liebe und Charakter, voll Gemüt und Geist, voll Leben und Streben, den kein Kampf, wohl aber der Stillstand im Leben schreckte, nicht wie geschaffen für eine große Wirksamkeit in den immer mächtiger in den Vordergrund tretenden großen Fragen der Zeit? „Und wenn auch" — heißt es in

einem Briefe an seine Braut aus Reichenhall (Herbst 1861) — „Lessings Los das meinige sein sollte, da mir so sehr seine Natur geworden — nun in Gottes Namen! Auch so läßt sich ein reiches, wenn auch nicht immer gerade schönes Leben leben. Indessen, viele Stürme schlafen im Hintergrunde; die Wogen der Zeit gehen hoch — mir ist, als könnte ein rüstiger Schwimmer oder Schiffer hier nur oben auf kommen. Und ich fühle in mir eine fast ungeduldige Lust der Arbeit, — zurückschauend auf mein Leben glaube ich noch an weite Ziele.“

Im Kampf für Licht und Wahrheit.

1. Zur Orientirung.

Wir leben in einer gährenden Zeit. Altgewordene Anschauungen und Lebensverhältnisse sind in ihrer bisherigen Allgemeingültigkeit und Sicherheit erschüttert und neue Ideen treiben einem allgemeinen Verständnis und einer allgemeinen Anerkennung entgegen. Vor allen anderen sind es aber zwei Fragen — die religiöse und die soziale —, die unsere Zeit erregen und bewegen. Sie sind nicht von ungefähr entstanden, sie haben ihren ernsten historischen Hintergrund.

An der sozialen Frage krankten schon das Altertum, wo die Sklaven um das Naturrecht der persönlichen Freiheit, und das Mittelalter, wo die Bauern um die ökonomische Entlastung und um eine höhere soziale und rechtliche Stellung kämpften; ja die Griechen und Römer gingen daran zu Grunde, daß sie diese Frage nicht lösen konnten. Auch die französische Revolution vermochte weder direkt noch indirekt das soziale Problem endgültig zu lösen.

Zwar setzte schon die französische Revolution an Stelle der scharf abgegrenzten gesellschaftlichen Stände das Recht Aller auf Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, und zweifelsohne haben diese Ideen auch im Begriffe des modernen Staates einen bestimmten Ausdruck empfangen; aber zu einer Verwirklichung dieser

Ideen im vollen Sinne des Wortes ist es weder während der französischen Revolution noch auch nachher durch die innere Ausgestaltung des modernen Staatslebens gekommen. „Die französische Revolution" — sagt J. Huber [1]) — „schlug den stolzen Bau der alten Monarchie in Trümmer und mit ihr zugleich die alte, noch von feudalen Formen beherrschte Gesellschaft. An Stelle der letzteren schuf sie die moderne, staatsbürgerliche Gesellschaft mit der Gleichheit der politischen Freiheit und der Gleichheit vor dem Gesetz und der fessellosen wirtschaftlichen Bewegung. Aber der dritte Grundsatz, den sie auf ihre Fahne geschrieben hatte, der der Brüderlichkeit, blieb auch in der neuen Ordnung eine Schimäre. Die Allgewalt der Kirche und des Fürstentums über den Staat war zwar gefallen, aber im Staate selbst trat in der Gestalt des Kapitals ein neuer Despot auf, und die Beherrschung der besitzlosen Klassen durch die Besitzenden begann."

Das involvierte natürlich auch für die neue Gesellschaft den Klassenkampf, den Kampf zwischen Kapital und Arbeit, — und dieser Kampf mußte nach der neuen Ordnung der Dinge auch auf politischem Boden um so mehr von entscheidender Wirkung sein, als ja die politischen Prinzipien der liberalen Bourgeoisie die Entwicklung, Organisation und Machtbethätigung der Partei der arbeitenden Klassen geradezu begünstigten und die politische Gesetzgebung dem Proletariat die Mittel darbot, sich in seinem alles Überlieferte bedrohenden Radikalismus immer bewußter zu werden. Dazu kam, daß die Vorgänge des öffentlichen Lebens und die inneren wie äußeren Zustände der heutigen Gesellschaft für die Ausbreitung der sozialen Ideen im Geiste der sozialdemokratischen Partei nicht günstiger sein könnten, als sie sind.

„Der sogenannte vierte Stand von heute" — schreibt Huber in seinem „Sozialismus" [2]) — „nimmt eine rechtliche Stellung innerhalb des Staates und der Gesellschaft ein, welche mit der des antiken Sklaven keinen Vergleich duldet und die des mittelalterlichen Bauern weit überragt. Nicht bloß die wirtschaftliche Freiheit und die Gleichheit vor dem Gesetz ist ihm eingeräumt, sondern auch die höchsten politischen Rechte, die eigentlichen Souveränitätsrechte eines Volkes sind ihm zugänglich geworden. Er

kämpft bereits auf Grund derselben, ja er kämpft mittelst derselben, und sein Kampf gilt von jetzt an, wo der Staat keinen Unterschied der Stände in rechtlicher Beziehung mehr kennt, der Aufhebung der Stände in ökonomischer Beziehung, also wie früher der rechtlichen und politischen, so von nun an der ökonomischen Gleichheit." Die Prinzipien des Liberalismus selbst wurden Waffen für die Agitation im Sinne der sozialistischen Ideen.

Das unzweifelhafte Recht eines jeden Mannes, durch seiner Hände Arbeit zu leben, bedingte die Gewerbefreiheit und Freizügigkeit. Damit aber hat das Bürgertum seine Stabilität verloren; denn jeder Tag bringt neue Eindringlinge aus dem vierten Stande und jeden Tag fallen einige aus dem Bürgertum in diesen zurück. Die Bürgerschaft ist in einem steten Wechsel begriffen und ist so in keiner Weise mehr eine feste staatliche Grundlage. Die Unbeschränktheit in der Wahl des Gewerbes hat einen unbegrenzten Spekulationsgeist entfesselt und ist überdies der gediegenen Ausbildung des gewerblichen Arbeiterstandes hinderlich geworden. Das Recht, eine Familie zu gründen, ist in der liberalsten Weise zuerkannt worden; aber dasselbe involviert auch gedankenlose, übereilte Eheschließungen und hiermit ein Anwachsen des Elends durch Vermehrung der Proletarierbevölkerung und schwere Lasten für die Gemeinden. Und wie unser Bürgertum dem Verfalle nahe ist, so ist auch unser Bauerntum bedroht. [3])

In diese flüssig gewordene Masse wurde überdies geistiger Gährungsstoff in mehr als hinreichender Menge geschüttet. Dadurch entschwand der frühere naive Sinn der unteren Klassen, und nicht bloß der Gebildete, auch der Mann im Arbeiterkittel übt eine kritische, Alles annagende Reflexion — und weder die Wissenschaft noch der Liberalismus ist im Stande, diesen Geist bloß auf die religiöse Weltanschauung zu beschränken. Die Skepsis frißt sich fort und fort in das Gebiet von Recht und Moral hinein, zerstört den idealen Lebenszweck und läßt verschiedene Vorgänge jüngster Zeit in einem Lichte erscheinen, in welchem der Glaube an das höhere Recht des Fürstentums, an die Wahrhaftigkeit und Heiligkeit der Kirche, an die Ehrlichkeit des Besitzes u. s. w. seinen bisherigen Halt verlieren muß [4]). „Unter solchen Umständen" — schreibt Huber in der eben erwähnten Abhandlung — „bedarf es keines schwarz-

seherischen und übertreibenden Prophetengeistes, um den Ausbruch einer furchtbaren Revolution vorherzusagen."

Im engsten Zusammenhang mit dem Materialismus in der Wissenschaft steht der Kommunismus und der demokratische Sozialismus. Die Ideen des Kommunismus haben nur unter der Voraussetzung eines bloßen Weltmechanismus ihre Berechtigung. Nur auf Grund der letzteren vermag der Kommunismus das Recht der originalen geistigen Persönlichkeit und ihres inneren Lebens nicht zu achten, den Menschen bloß „tierisch" zu nehmen, die allgemeine Glückseligkeit schon in der allgemeinen Möglichkeit desselben physischen Lebensgenusses für realisiert zu halten, das Glück aber nicht zu beachten, oder doch bis zum Übersehen gering anzuschlagen, was dem Menschen aus der freien Selbstbestimmung und aus der Befriedigung der Bedürfnisse des Gemüts erwächst. [5])

Mag immerhin ein D. Strauß oder ein E. Häckel, weil sie selbst, von keiner täglichen Sorge bedrückt, an dem Bestehenden in Staat und Gesellschaft sich genügen lassen, oder etwa gar (wie D. Strauß) in einer auf Säbelherrschaft gegründeten Monarchie das Staatsideal erkennen: die unzufriedene hungernde Masse wird aus dem „neuen Glauben" nur das Recht der Revolution folgern. Sie wird im neu angezündeten Lichte alle „Gespenster"-Furcht ablegen und sich auch nicht mehr — selbst auf die Gefahr hin, bei ihren „geistigen" Brotherren in Ungnade zu fallen, — vor einem auf „mystische Absurdität" gegründeten Götzen beugen, sondern so recht die Religion und Politik des „Gewalt geht vor Recht" katholisieren. [6])

Der sozialdemokratische Reichstagsabgeordnete Bebel erklärte bei Gelegenheit der Debatte über das Sozialistengesetz: „Der Herr Professor Häckel hat thatsächlich keine Ahnung davon, daß der Darwinismus notwendig mit der Sozialdemokratie zusammenhängt und umgekehrt die Sozialdemokratie mit dem Darwinismus. Man greift unsere religiöse Überzeugung an, unsere atheistischen und materialistischen Anschauungen, und sagt, daß die eigentliche Sozialdemokratie uns zum Atheismus führen werde. Aber wer hat denn diese Lehren des Atheismus und Materialismus wissen-

schaftlich und philosophisch begründet? Waren das Sozialdemokraten?... Wir anerkennen bloß die Lehren und Konsequenzen, verbreiten, popularisieren und suchen sie in Fleisch und Blut der Nation und des Organismus von Staat und Gesellschaft zu übertragen."

In der That! „Die Lehren Darwins, Häckels, Büchners u. a. sind fast ein stehender Artikel in den Journalen des Sozialismus. Auch der Schatten Feuerbachs, der dem Sozialismus bereits präludiert und die Chemie als die Philosophie der Zukunft proklamiert hatte, wird häufig citiert. Als Geistesheroen, als Befreier der Menschheit, werden diese Männer gepriesen, und ihre Bildnisse schmücken die illustrierten Blätter und Kalender der Partei." [7])

Auf diese Scheinwissenschaft stützt sich die Sozialdemokratie; sie wächst aus ihr heraus und hofft durch sie auf den endlichen durchgreifenden Sieg ihrer Ideen. Diese Scheinwissenschaft ist es auch, welche im Gegensatz zur „ernsten besonnenen Wissenschaftlichkeit, — die nichts mehr haßt, als Vermutungen, individuelle Ansichten oder auch Hypothesen sofort als erwiesene Wahrheiten unter das Volk zu schleudern" —, dem bloßen „literarischen Demagogentum" eine heillose Autorität bei den urteilslosen Massen verschafft. Durch Hunderte von Kanälen — durch Schrift und Vortrag, Poesie und Prosa, Bücher und Lieferungswerke — werden diese angeblich unumstößlichen wissenschaftlichen Errungenschaften ins Volk geleitet und dem Volke mundgerecht gemacht. [8])

„Es ist" — sagt Huber — „die geheime Wunde des Liberalismus, daß die meisten seiner Anhänger gerade so materialistisch und irreligiös denken, als wie die Massen der Sozialdemokratie. Wenn aber die letztere die Konsequenzen aus der Weltanschauung des Materialismus zieht, wenn sie, wie sie der Kirche und dem Fürstentum den Respekt aufgekündigt, auch dem Kapital den Krieg erklärt, dann nehmen diese Liberalen plötzlich wieder den Mund voll von Religion und Kirche; denn wo es den Schutz ihrer Interessen gilt, da wird ihnen beides wieder heilig. . . . Allein das erste Recht des Volkes ist das Recht auf Wahrheit; sind Christentum und Religion überhaupt nur Betrug und Wahn, erfunden zur Unterdrückung der Menschheit, so

darf und soll sie an diesem Gängelband auch nicht weiter fortgeführt und ihr über der Pflege des Traumes von einem jenseitigen Glück die Erreichung des diesseitigen verkümmert werden." [9])

Nichts ist darum „ungerechter und kopfloser, als wenn diejenigen, welche die Verkündigung der materialistischen Lehren billigen und unterstützen, über das Volk sich entsetzen, wenn es sich endlich als gelehriger Schüler ihres Unterrichtes erweist. Die Logik des gemeinen Mannes ist vor allem praktisch, er will von den Ideen einen greifbaren Nutzen für sein Leben haben und bringt sie auch unmittelbar darin zur Anwendung. Mit ästhetischen Genüssen, womit Strauß ihn füttern will, wird er sich nicht begnügen, wenn die derbe Sinnlichkeit seiner Natur oder der bellende Magen nach anderen Dingen verlangen. Feuerbach hat es ja verkündigt, daß der Mensch ist was er ißt und trinkt, und so ist es nur konsequent, wenn das Volk verlangt, daß alle Bestrebungen um seine Bildung erst mit der Verbesserung seiner materiellen Lage beginnen." [10])

Der selbstsüchtigen Bourgeoisie und dem wissenschaftlichen Demagogentum, welche zum Behufe eines ungenierten, dem krassen Materialismus zugewendeten Lebensgenusses die aus religiösen Ideen wachsende Sittlichkeit und Menschenwürde zu einem „Wechselbalg" des menschlichen Denkens herabgedrückt haben, mußte das soziale Demagogentum in der Gesellschaft sich zur Seite stellen; es mußte aber auch aus der gegenseitigen Anziehung und Abstoßung in Theorie und Praxis — namentlich durch die hierdurch zu Tage geförderte liberale Scheinheiligkeit auf religiösem wie politischem Boden — unserer Zeit die merkwürdige Physiognomie und der Widerspruch sich aufprägen, „daß eine Gesellschaft, welche doch noch offiziell zu Religion und Kirche hält, an allen Idealen des Lebens bankerott geworden ist und den krassesten Materialismus auf allen Gebieten entwickelt, während diejenigen, welche sie umgestalten wollen, gerade im Namen des Materialismus alles das fordern und anstreben, was Religion und Christentum gebieten." . . . „Den einen" — fährt Huber fort — „ist der Gott zu einer Art von Vergangenheit geworden, sie brauchen ihn nicht, so lange die materielle Grundlage ihrer Existenz wohl

bestellt ist; sie pflegen seiner nur wieder zu gedenken, sobald dieselbe ins Wanken gerät. Die Not macht sie erst wieder fromm. Die anderen haben in ihren Geschichtsidealen einen Gott der Zukunft, auf den sie unermüdet ihren Blick richten, der in ihnen lebt, ihre Thatkraft befeuert und auch ihren Willen ethisieren müßte."[11])

Es kann keinem einsichtigen Auge verborgen bleiben, daß in diesem gewaltigen Kampfe, der innerhalb der neuen Gesellschaft und gleichsam unter dem Schutze der freien Institutionen des heutigen Staatslebens von den Besitzenden und Besitzlosen gegen einander geführt wird, eine schwere Bedrohung des modernen Staates selbst liegt, insofern dieser auf dem Boden wahrer Freiheit ruht. Und niemand, wenn er hinter die Oberfläche dieses Kampfes auf die Wurzel, aus welcher dem Kampfe immer neue Triebe zuwachsen, d. h. auf den Geist eines selbstsüchtigen Materialismus blicken will, wird die Größe der Gefahr unterschätzen.

Die soziale Frage hängt mit der religiösen unzertrennlich zusammen. Wer einen Blick auf die Geschichte der ersteren wirft, der wird sich nicht verhehlen können, daß da, wo die soziale Frage zu einer staatsgefährlichen geworden, immer die Unterlage eine weiter und weiter um sich greifende Korruption in den religiösen Anschauungen und Begriffen gewesen ist.

Das Recht im Staate fordert nicht bloß eine sittliche Begründung, sondern auch eine sittliche Natur aller derer, welche sich diesem Rechte beugen sollen. Wenn einmal die Massen keinen tieferen Grund für die Gesetze kennen, als das Votum der „Majoritäten in Volksvertretungen", dann muß der Heiligkeitscharakter vom Rechte auf die Gewalt übergehen und „Gewalt vor Recht" nicht nur den Staatsmann, sondern die Massen überhaupt bestimmen. Hiergegen ist das Recht allein gesichert, wenn in der religiös-sittlichen Idee die letzte Quelle und der letzte Grund für die Idee und für das Wesen des Rechts gefunden und in den Massen dieses derart begründete Recht lebendig geworden ist[12]).

Neben der Heiligkeit der Gesetze aus sittlicher Wurzel und sittlichem Zwecke sind für den Bestand des Staates die Heiligkeit des Eides und des gegebenen Wortes von höchster Bedeutung. Beiden aber giebt kein materielles Interesse allgemeinen Halt und Gewähr, sondern nur ein religiös-sittliches Selbstbewußtsein.

Der Staat kann das sittliche Recht und den religiösen Eid nicht entbehren; er kann darum auch Religion und Moral in seinen Grenzen nicht missen. „Die Religion und Moral" — sagt Washington in seiner Abschiedsrede vom Jahre 1796 — „sind die unentbehrlichen Stützen der Staatswohlfahrt. Vergeblich würde der sich auf seinen Patriotismus berufen, welcher diese beiden Grundsäulen des gesellschaftlichen Gebäudes umstürzen wollte. Der politische Mann, wie der religiöse, muß dieselben verehren und lieben. Ein ganzes Buch würde nicht hinreichen, um die Beziehungen alle darzustellen, welche sie zu der öffentlichen Glückseligkeit und der der Individuen haben." [13])

Wie es die Aufgabe der Kirche ist, die sittliche Weltordnung Gottes durch den Glauben in den Individuen zur Herrschaft zu bringen, so ist es das höchste und letzte Ziel des Staates, diese sittliche Weltordnung in der Gesellschaft durch das Recht zur Darstellung zu bringen.

Auch Roscher in seiner „Geschichte der nationalen Ökonomie" [14]) spricht sich dahin aus: „Es wäre eine arge Verkennung der menschlichen Natur, wenn man glauben wollte, daß die Selbstbeherrschung und gegenseitige Duldung von Reich und Arm, die zu solch heilsamer Entwicklung unentbehrlich ist, auf bloßer Einsicht ohne Religion beruhen kann. Nichts ist verkehrter, als wenn jetzt mancher ‚Gebildete' den Sozialismus dadurch bekämpfen will, daß er eine irreligiöse Halbbildung verbreitet: sie kann im Ernste bloß zur Verstärkung des gefürchteten Gegners dienen. Nach hundert Jahren wird man es wunderbar finden, wie jetzt so viele, übrigens wackere und gescheidte Männer sich hierüber täuschen konnten."

Indem der Rechtsstaat in seiner Entwicklung seit der französischen Revolution gerade diese — religiös-sittliche — Seite des

Staatslebens unterschätzte oder vielmehr falsch schätzte, nebensächlich behandelte, die Pflege derselben von sich ab einer mit ihm mehr äußerlich als innerlich verbundenen Institution, nämlich der Kirche, zuschob, wuchs neben oder vielmehr schon vor der sozialen Frage auf dem politischen Felde die religiöse zu einer gleichfalls den Geist wie den Bestand des modernen Staatslebens schwer gefährdenden Höhe empor. Es war wohl im Geiste eines starren Rechtsstaates, wenn liberale Staatsmänner und Politiker mit dem Grundsatz der „Trennung von Politik und Religion" experimentierten, als ob der Mensch in zwei besonderen hermetisch abgeschlossenen Behältern seiner Vernunftanlage Religion und Politik mit auf die Welt bekommen hätte; aber es wurde hiermit nur das erreicht, daß die Sozialisten aus der Politik eine Religion und die Kirchlichen aus der Religion eine Politik machten und daß zwischen beiden der ganze liberale Konstitutionalismus allen sicheren Halt und Respekt verloren hat. Wer kritisch die Zeitlage betrachtet, dem kann kein Zweifel darüber bestehen, daß gerade in diesem Punkte die Achillesferse des bestehenden modernen Staatslebens — das thönerne Gestell des steinernen Kolosses — zu erkennen ist, und daß die Sozialisten so gut wie die kirchliche Partei diesen verwundbarsten Fleck der ganzen liberalen Gesetzgebung kennen und ausnützen.

Der moderne Staat wie die moderne Gesellschaft ertragen keine Kirche im mittelalterlichen Geiste. Darum war es, nachdem die französische Revolution niedergeworfen, für die Regierungen eine der wichtigsten Aufgaben, bei der Neugestaltung der staatlichen Verhältnisse die Sicherung des religiös-sittlichen Lebens, entsprechend den Forderungen der neuen Zeit, in keiner Weise aus den Augen zu lassen. Die deutschen Staatsmänner hatten in ihrem Vorgehen auf kirchenpolitischem Boden vor allem zu beherzigen, daß die Menschen, ihre Erziehung und Kultur, kurz der Geist der Zeit und der Völker sich geändert haben, — daß daher die alte Gestalt der Kirche nicht bleiben konnte, wenn sie nicht, wie eine aus dem Mittelalter stammende Ruine, alternd und isoliert in dem verjüngten Deutschland dastehen sollte, — daß die bisherige Kirchenverfassung notwendig in ein neues Gebäude umgeschaffen, den neuen Staatseinrichtungen angepaßt, in Geist und

Form wiederbelebt, mit dem fortschreitenden Zeitalter wieder versöhnt werden müsse[15]).

Der deutschen Nation, welche freilich damals und lange später noch nur als geographischer Begriff existierte, war nicht der Weg der Konkordate, sondern der Weg der Selbsthilfe vorgezeichnet. Niemals wird auf dem „Wege nach Rom“ oder „in Rom“ die deutsche Nation den Boden für die Entwicklung einer geistig nationalen und innerlich patriotischen Kirche finden, sondern ohne römischen Beirat im eigenen Gewissen, in der eigenen Erfahrung und Geschichte, im eigenen Rechtssinn[16]).

Auf katholischem Boden selbst wurden in der That schwache Versuche dieser Art gemacht. „Bis in die Hälfte unseres Jahrhunderts“ — schreibt Huber in seiner Abhandlung über die Sozialdemokratie in Deutschland[17]) — „wurden noch Anstrengungen gemacht, innerhalb der katholischen Kirche Glauben und Wissen, dogmatische Lehre und wissenschaftliches Denken in Einklang zu bringen. Es erstanden verschiedene Systeme der katholischen Philosophie, welche in der Kirchenlehre tiefsinnige Ideen fanden, die in der That mit der Vernunft vereinbar erschienen und ein geistiges Band zwischen der Kirche und den gebildeten Katholiken herstellten. Ohne Rücksicht auf Rom entstand eine freiere und idealere Anschauung des Katholicismus und selbst Theologen waren naiv genug, für dieselbe die Sanktion des Vatikans zu erhoffen.“ Dieser Weg aber hätte nur dann zum Ziele geführt, wenn zugleich die Regierungen ihre Aufgabe und Stellung wider Rom im modernen Staate begriffen und energisch durchgeführt hätten.

So wenig aber die Regierungen jener Zeit dem nationalen Gedanken auf politischem Boden geneigt waren, so wenig waren sie dem nationalen Geiste auf religiösem Boden zugethan; und so opferte man lieber die deutsche katholische Kirche an eine völlig undeutsche Macht, an Rom, als daß man sie aus dem religiösen und patriotischen Geiste des Volkes selbst heraus hätte wachsen und gedeihen lassen und den Schwerpunkt der Neugestaltung der kirchlichen Verhältnisse in die kirchlichen Gemeinschaften wieder verlegt hätte, wie derselbe schon vor den Übergriffen Roms bestanden hatte.

Was aber war die natürliche Folge? Nicht die fürstliche

Macht und nicht das staatliche Leben und am allerwenigsten der Ausgleich von Glauben und Wissenschaft gewannen dabei, sondern Rom allein in seinen absolutistischen Bestrebungen. „Die Staaten selbst“ — sagt v. Schulte [18]) — „haben dadurch beigetragen, die altkatholische Verfassung, die Kanones von Nicäa ꝛc. zu vernichten; durch ihre Mitwirkung ist der päpstliche Absolutismus zur Reife gediehen. Sie haben selbst dazu beigetragen, daß die Bischöfe nur im unbedingten Anschluß an Rom ihr Heil sahen, daß der niedere Klerus kein Mittel hatte, gegen den mit Rom harmonierenden Episkopat auch nur die geringste Selbständigkeit zu behaupten.“

Diesen antinationalen Geist kehrte Rom nicht sogleich heraus; mit höchster Vorsicht war es vorerst bestrebt, seine Macht innerhalb des hierarchischen Umkreises zu heben und zu mehren. Und das gelang über die Maßen, wie schon im Jahre 1837 das ultramontane Sturmlaufen in dem zwischen der preußischen Regierung und dem Erzbischofe Cl. A. v. Droste entstandenen Kompetenzstreite klar stellte. Im katholischen München aber schlug der Ultramontanismus sein Hauptquartier auf. „Hier“ — schreibt J. Friedrich in seiner Geschichte des vatikanischen Konzils [19]) — „hatte sich unter König Ludwig I. und seinem Minister v. Schenk (einem Konvertiten) eine Kolonie von Romantikern und Konvertiten gebildet, deren Mittelpunkt der in Wort und Schrift gewaltige Joseph v. Görres war. An ihn schlossen sich an: Phillips, Jarcke, Cl. v. Brentano, auch Döllinger, Wiedemann, Windischmann d. j., Lasaulx, Ringseis, Moy, Bayer; später die jüngeren Kräfte, wie Haneberg, Deutinger, Sepp, Höfler, G. Görres, Hoffstaetter. J. v. Goerres veranlaßte auch Möhlers Berufung.

Gleichwohl war diese sogenannte ultramontane Partei nichts weniger als das, was man heutzutage „ultramontan“ nennt [20]); denn ihr fehlten von vornherein zwei Hauptmomente des durch die jesuitische Propaganda geschaffenen dermaligen „Ultramontanismus“ — die Deutschfeindlichkeit und die Staatsgefährlichkeit. Ihre Schuld bestand darin, daß sie naiv genug war, die ihr entgegenarbeitenden Elemente des Jesuitismus arglos unter sich zu dulden und auf solche Weise letztere, kaum nachdem die politischen Stürme des Jahres 1848 auch eine katholische Volkspartei ge-

schaffen hatten, durch rasche Ausbeutung der Umstände und durch Vermischung von Religion und Politik einen gewaltigen Einfluß im katholischen Volke — in Deutschland, Frankreich, Österreich, Belgien ꝛc. zu ermöglichen.

Die Jesuiten eroberten sich das katholische Volk nicht durch die Pflege eines Christentums im Geist und in der Wahrheit, sondern durch Gründung und Pflege von Pius-, Bonifazius-, Vincentius-Vereinen, von katholischen Kasinos, Bruderschaften, Bündnissen und besonderen Andachten, durch eine ausgedehnte Missionsthätigkeit in Wort und Schrift, — darin sie (wie die Protestantischen Monatsblätter vom September 1857 treffend erläutern) „überall einem blinden Autoritätsglauben und äußeren Kirchentum das Wort reden, überall die freiere und mehr innere Richtung, wie sie in Günthers Philosophie, in Emanuel Veiths Homilien, in Bischof Sailers und v. Diepenbrocks Schriften hervortrat, zurückdrängen, auf den Universitäten am liebsten eine bloß mechanische Dressur durch alte scholastische und kasuistische Werke von Thomas von Aquin, Abelly, Liguori ꝛc. wiedereinführen, überall auf Wiederherstellung der alten strengen Klosterregeln und auf einen engeren Zusammenschluß der Katholischen gegenüber den Ketzern (in Gesellschaften, Schulen und selbst noch auf den Friedhöfen) hinwirken." Nach der Revolution von 1848 — schreibt Huber in „Die Sozialdemokratie in Deutschland" — offenbarte sich unmaskiert Roms unduldsamer Geist. Katholische Philosophen und freier denkende Theologen wurden gemaßregelt; denn die scholastische Philosophie und vor allem die „Summa Theologiae" des Thomas von Aquin sollte nur noch als der Inbegriff der katholisch-philosophischen Ideen und als die Panacea für alle Irrtümer, Zweifel und Widersprüche der Zeit gelten. Im Syllabus wurde sodann jedem Liberalismus das Anathem zugeschleudert und endlich im Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit diese Reaktion Roms gegen jede freiere Regung des Geistes sowohl innerhalb als außerhalb des Katholicismus dogmatisiert.

Wer den Gründen nachforscht, warum Rom in so kurzer Zeit zu einer bisher faktisch und praktisch nie besessenen Macht in der

katholischen Welt gelangte, der darf neben den bereits angedeuteten Momenten ein weiteres in der Zeitlage begründetes nicht unberücksichtigt lassen, nämlich: den weit verbreiteten Atheismus und Materialismus, wie ihn der Widerstreit einer im Frühlingsalter stehenden und auf Grund ganz ungewöhnlicher Aufschlüsse über das Naturleben bis in den Unfehlbarkeitsdünkel hinein selbstbewußt gewordenen Naturwissenschaft und eines höchst starren und eine gleiche „Unfehlbarkeit" beanspruchenden Konfessionalismus auf den breitesten Bahnen gefördert hat.

Eines der segensreichsten, eventuell aber auch folgenschwersten Momente vollzieht sich in dem Verhältnis von Staat und Kirche. Wo in einem Staate dem religiösen Keime der ihm gebührende Boden nicht gegeben wird, wo dieser Keim im Volke sich nicht naturgemäß, nicht national entwickeln und in den kirchlichen Formen sich nicht national eigentümlich bethätigen kann, wo der hierarchische Zweck über den religiösen gestellt wird und überdies ersterer nicht national, vielmehr in seinem tiefsten Wesen antinational ist: da muß es schließlich zu einem ernsten Konflikte zwischen Staat und Kirche, Kultur und Religion, — zwischen einer auf ihr Wissen pochenden Wissenschaft und einer im Glauben erstarkten, aber auch erstarrten Kirche kommen. Wir kranken aufs bedenklichste an diesem Konflikt und die religiöse wie die soziale Frage sind nur die sichtbaren Symptome.

Das tiefste Wesen der heutigen Aufklärung ist durch die mehr als je dem positiven Material sich zuwendende Wissenschaft überhaupt, durch die mit auktoritativem Charakter ihre Resultate bezüglich der kosmologischen, physiologischen und psychologischen Fragen in den Vordergrund stellende Naturwissenschaft insbesondere, sowie durch die von solchen materialistischen Erwägungen ins Schlepptau genommene philosophische Richtung innerhalb einer von Selbstsucht und Sinnengenuß und von der Jagd nach dem goldenen Kalbe durchfressenen Gesellschaft — atheistisch und materialistisch geworden. Aus dieser Gesellschaft aber haben sich allmählich zwei durchaus nicht assimilierbare Elemente ausgeschieden — einmal die von liberaler Aufklärung ergriffenen, in Unglauben versunkenen, mit dem Bestehenden jedoch unzufriedenen Massen. Die Massen, welche dem religiösen Indifferentismus und Atheismus

anheimfallen, verlieren den sittlichen Halt, verwildern und werden als Bestandteile eines Kulturstaates für die staatliche Ordnung unheilvoll. „Wer in dieser Hinsicht blind ist“ — sagt Huber[21] —, „der hat aus der Geschichte nichts gelernt und erweist sich in Bezug auf die Natur der Massen als ein schwärmerischer Doktrinär.“ Anderseits sah das von religiösen Bedürfnissen bedrängte Volk gegen den Ansturm des Unglaubens keine andere Rettung, als einen engeren Anschluß und Zusammenschluß an Papst, Bischöfe und Klerus. „Nicht etwa“ — sagt J. Huber[22]) — „die ihm einwohnende Kraft der Wahrheit und des Rechts giebt dem Papsttum zur Stunde seine Kühnheit, sein stolzes Selbstvertrauen und seine Macht über die Gemüter, sondern die immer höher anschwellende, an die Grundfesten des modernen Staates mit donnernder Brandung anstürmende Flut der materialistischen Ideen. . . . Je toller die Orgien des Radikalismus toben, um so gewaltiger wird die Reaktion der römischen Kirche sein. Sie gebietet ja auch über einen Faktor, der zu allen Zeiten von der größten Gewalt gewesen ist, nämlich über den mystischen Zug des Herzens. . . . Indem der Mysticismus seine Sache für die Sache Gottes hält und in den Kämpfen für sie an Gott als seinen Verbündeten glaubt, entwickelt er furchtbare Kräfte.“

Wer also an die Lösung der religiösen und sozialen Frage gehen will, der muß von vornherein Bahnen des Geistes wandeln, auf welchen der immer mehr entschwindende Glaube an Recht und Religion neuerdings durch eine tiefere philosophische Fundamentierung im Gemüte wie im Verstande der Menschen Anker faßt. Durch den Zwiespalt von Glauben und Wissen, Religion und Wissenschaft ging dem Menschen der sittlich-ideale Inhalt seines Lebens verloren und er kann nur wieder gewonnen werden, wenn sich jener Zwiespalt als Irrtum erweist und die höchsten Ideen der Menschheit — Gott, Freiheit und Unsterblichkeit — in ihrem richtig erfaßten Wesen auch für den „wissend“ gewordenen Menschen wiederum denselben Wert gewinnen, wie sie — freilich in einer höchst geistlosen Form — noch gegenwärtig dem „gläubigen“ Volke Wert haben. Dahin wird es aber nur dann kommen,

wenn das Christentum über alle konfessionellen Sonderheiten und bloß äußerliche Anhängsel hinweg, in Unterordnung von Wort und Dogma unter den Geist der Humanität und Sittlichkeit, mit dem Wissen und der Wissenschaft seine Versöhnung feiert und auf diese Weise wieder die gesunde Grundlage für eine allgemeine höhere Weltanschauung zu werden vermag.

Schon im Jahre 1856 sieht Huber sorgenvoll in die nächste Zukunft. „Der Fortschritt der Philosophie und empirischen Wissenschaft" — schreibt er[23]) — „hat die bisher herrschenden religiösen Überzeugungen erschüttert; er hat weit mehr zerstört, als daß er etwas Neues an die Stelle des Alten gesetzt hätte, und gerade deshalb, weil man sich gestehen muß, daß die Wissenschaft bisher mehr im Niederreißen als im Aufbauen stark gewesen sei, ist unsere Zeit so trostlos geworden." Sie ist — heißt es in einer zwei Jahre später geschriebenen Abhandlung[24]) — „dem Zweifel verfallen und darum in allen ihren Lebenstiefen aufgerüttelt; denn der Mangel einer festen Weltanschauung kommt für den denkenden Menschen fast dem Mangel der realen Welt gleich. Die Grundlagen des menschlichen Lebens sind ideeller Natur; wenn das Gebäude der Gesellschaft wankt, muß man vor allem untersuchen, ob jene noch stark genug sind, dieses zu tragen".

Huber muß nun zugestehen, daß „die bisherigen Fundamente morsch geworden sind"; aber er gewahrt auch „kein höheres Weltprinzip, das im Anbruch begriffen wäre und sich an die Stelle des Christentums setzen könnte; denn das Evangelium des Materialismus und der Industrie . . . hat nicht die Kraft, eine dauernde Herrschaft zu gewinnen, weil nach dem alten Wort der Mensch nicht allein vom Brote lebt."

J. Huber, indem er sich diese Not der Zeit in ihrem Wesen zur Erkenntnis brachte, erkannte auch, daß hiergegen „die Aufrechthaltung der idealen Weltanschauung eine dringende Notwendigkeit für den Einzelnen sowohl wie für die Gesellschaft" sei und daß es insbesondere für alle, welche an ihrem Lebensgange die segensreiche Macht des Idealismus kennen gelernt, Pflicht sei, für die Wiederbelebung idealer Lebensprinzipien die volle geistige Kraft einzusetzen. „Ich rechne auf Sie" — schreibt Huber noch im Jahre 1876 an G. Sp. in M. —, „daß Sie mit mir sich

bestreben, in der geistigen Not der Gegenwart soviel Hilfe zu bringen, als in unsere Kraft gelegt ist. Ich sehe tief in die Verderbnis der heutigen Gesellschaft, und so ruft es mich mit ernster Mahnung, das Meinige zur Abwendung der Gefahren zu thun. Freilich, wir können nur schwache Beiträge bringen, der Ausgang liegt in einer höheren Hand."

Keine bloße religiöse Sektirerei, — höhere philosophische und Kulturinteressen sind es, welche Huber in den Kampf nicht allein wider den Materialismus in der Wissenschaft, sondern auch wider die hierarchische Falschmünzerei auf religiösem und namentlich auf kirchenpolitischem Boden getrieben haben. Er kann den Weltmechanismus nicht ohne den Hintergrund einer denkenden Allmacht und sich selbst, d. i. den Menschen, nicht ohne die Freiheit im Denken und Wollen verstehen, und vor allem ist ihm Religion nicht als kirchlicher Mechanismus, sondern nur als das der freien Persönlichkeit entströmende innerste Leben begreiflich. Auf Rettung der menschlichen Freiheit innerhalb des Naturmechanismus und auf Rettung des Rechts dieser Freiheit wider einen bloßen religiösen Mechanismus zielen alle Kämpfe Hubers ab. Er ruft die Physik wie die Metaphysik zu Hilfe, um den Idealismus gegen den Materialismus, die Notwendigkeit der Voraussetzung einer persönlichen Weltursache gegen den Atheismus, das wahrhaft christliche Wesen gegen ein verknöchertes Kirchentum zu begründen. Und indem er den Geist der sozialen Bewegung sowohl aus dem geschichtlichen Hintergrunde, als auch aus den Thatsachen und Kundgebungen dieser Bewegung in der Gegenwart studierte und deren inneren Zusammenhang mit der materialistisch-atheistischen Zeitrichtung sich klar legte, ward er nur noch mehr darin bestärkt, daß es bei der Lösung der gegenwärtigen religiösen Frage sich nicht um bloßen Altweiberglauben, sondern um das Wesen und die Sicherung des Fundaments der modernen Gesellschaft selbst handelt. Und „indem die Philosophie" — so schließt Huber seinen „Proletarier" — „die Vertretung der idealen Weltanschauung unternimmt und ihre Wahrheit gegen die aus einer dürftigen Empirie entnommenen Angriffe verteidigt, ist ihre Mission für die Lösung der großen Fragen des Lebens auch in der Gegenwart nicht verkürzt und wird ihre Sache eine gemeinsame sein mit der des

Christentums, das mit dem Gesetz der Liebe die Schöpfung einer moralischen Welt zu verwirklichen sucht".

Das ist die letzte Absicht, von welcher Joh. Huber in all seinem philosophischen Denken und all seiner öffentlichen Thätigkeit geleitet worden ist, — in spekulativ gesicherter Weise die Versöhnung von Christentum und moderner Kultur zu gewinnen und so zu gewinnen, daß diese Lehre nicht nur ein Erbteil für einen kleinen Kreis Auserwählter ist und bleibt, sondern daß sie auch — durch ihren Einfluß gleich sehr den Materialismus wie den religiösen Mechanismus unserer Zeit zurückdrängend — in das öffentliche Leben hinein zu wirken vermag. Die im Wuste des Aberglaubens und in der Öde des Unglaubens fast gänzlich abhanden gekommenen Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit im Volke selbst wieder zu wecken, zu erhalten und zur Triebkraft alles menschlichen Denkens, Handelns und Fühlens zu machen, dafür trat J. Huber mit seiner ganzen Persönlichkeit in Wort und Schrift als Lehrer und Parteimann ein, bis seiner Hand im Tode erst das Schwert entfiel.

---

2) Wider den Materialismus.

Der Streit, ob innerhalb des festen materiellen Gefüges der Natur eine ideale Weltanschauung noch Platz habe und nicht ein bloßes Hirngespinnst sei, ausgedacht zur bloßen Bändigung der wilden Menschenmassen, — datiert nicht von heute oder gestern. Er hat zum öfteren in der Weltgeschichte seine Rolle gespielt, und auch der gegenwärtige, aus rein naturwissenschaftlichem Boden gewachsene Materialismus-Streit zählt schon viele Jahre.

Durch den Entwicklungsgang der neuesten Philosophie und Naturwissenschaft, insbesondere durch die von Feuerbach und Anderen vollzogene naturalistische Umbildung des Hegelianismus bedingt, gewann dieser Streit, nachdem er durch die Kontroverse zwischen Rudolf Wagner und Karl Vogt (Physiologische Briefe 1845—1847; Bilder aus dem Tierleben, 1852) und zwischen

Just. v. Liebig (Chemische Briefe) und Moleschott (Der Kreislauf des Lebens, 1852) eingeleitet worden war, einen größeren Umfang — hauptsächlich aus Anlaß des Vortrages, den R. Wagner auf der Naturforscherversammlung zu Göttingen (1854) „Über Menschenschöpfung und Seelensubstanz" gehalten hatte.

Dieser Vortrag war namentlich wider Vogts Behauptung, daß die Physiologie sich bestimmt und kategorisch gegen eine individuelle Unsterblichkeit erkläre, gerichtet und fand seine Fortsetzung in dem Schriftchen: „Über Wissen und Glauben mit besonderer Beziehung auf die Zukunft der Seelen (1854)". K. Vogt zögerte nicht, den hingeworfenen Fehdehandschuh aufzuheben; er antwortete in „Köhlerglaube und Wissenschaft (1854)" mit der Waffe der Satire, in wissenschaftlichem Zusammenhange aber in seinen „Vorlesungen über den Menschen, seine Stellung in der Schöpfung und in der Geschichte der Erde (1863)".

Die Weltanschauung des Materialismus erhielt ihre systematische Ausbildung hauptsächlich durch J. Moleschott und L. Büchner, dessen „Kraft und Stoff, empirisch-naturwissenschaftliche Studien in allgemein verständlicher Darstellung" (1855) das eigentliche Grundbuch des modernen deutschen Materialismus genannt werden kann[25]).

Einen ganz ungewöhnlichen Umfang und eine noch gar nicht abzusehende Tragweite erhielt aber der Materialismus-Streit seit dem Erscheinen der Schrift Ch. Darwins „Über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl oder die Erhaltung der begünstigten Rassen im Kampf ums Dasein" (1859).

Die in diesem Geiste und in dieser Methode weiter bauende naturwissenschaftliche Literatur nahm immer größere Dimensionen an und durch alle Schichten der Gesellschaft hindurch offenbarte sich von Tag zu Tag mehr eine den Bestand der bisherigen idealen Weltanschauung auf religiösem wie auf sozialem Boden zerstörende Macht. Die neue Lehre wurde sehr bald ein Gegenstand der Volksliteratur und gerade hier, außerhalb des streng wissenschaftlichen Kreises, bildete sie sich zu einer materialistischen Weltanschauung, resp. zu einem Glauben für Alle, aus.

Wer heute nach dem Stande dieses Streites ausschauen will, wird sich der Wahrnehmung nicht erwehren können, daß die Geister

der Erde gegen die Geister des Himmels nicht ohne Erfolg das Schwert gezogen haben.

Nachdem Huber bereits 1858 in seiner Schrift „Über die Willensfreiheit" und 1864 in seiner „Idee der Unsterblichkeit" gegen die deterministische Weltanschauung, wie sie in der Lehre eines Spinoza und Schopenhauer und in den naturalistischen Systemen eines Holbach, Feuerbach 2c. dargestellt ist, die Berechtigung und Notwendigkeit der Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit verfochten, weil ohne sie des menschlichen Lebens edelster Inhalt unbegreiflich sein würde, — griff er 1868 (durch seine Besprechung von Moriz Wagners Schrift „Die Darwin'sche Theorie und das Migrationsgesetz der Organismen" in der Allgemeinen Zeitung, sowie 1869 durch seine Kritik der Darwin'schen Lehre in den „Ergänzungsblättern zur Kenntnis der Gegenwart"[26]) und endlich durch seine größere Schrift unter dem Titel „Die Lehre Darwins" [München 1871]) nicht die wissenschaftliche Berechtigung der Methode auf dem Boden der exakten Naturforschung, wohl aber das Recht und die Notwendigkeit, von den gewonnenen Resultaten aus auf einen Alles umfassenden Weltmechanismus zu schließen, direkt an. Er wies namentlich auf das Unzureichende der auf dem Boden der Naturwissenschaft zur Verfügung stehenden Mittel hin, um ein neues, die ganze bisherige religiöse Weltanschauung umstürzendes System von solcher Tragweite begründen zu können.

„Als mir vor eilf Jahren Darwins Buch ‚Über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl'" — sagt Huber in der Vorrede zur „Lehre Darwins" — „in die Hände fiel, war es mir keinen Augenblick zweifelhaft, daß dasselbe zu einer epochemachenden Bedeutung gelangen und eine große Revolution in den seit Cuvier herrschend gewordenen Ansichten bezüglich der organischen Welt hervorrufen werde. Seit dieser Zeit bin ich mit Aufmerksamkeit der Debatte über das durch Darwin neu angeregte Problem gefolgt und hatte auch bereits zweimal Gelegenheit, mich über dasselbe literarisch zu äußern."

Man hat Huber von Seiten der Naturforscher (und auch Nichtnaturforscher) vielfach den Vorwurf gemacht, daß er sich durch letztere Schrift auf ein ihm nicht zuständiges Gebiet begeben

habe, — aber mit vollem Unrecht. Huber hat in genannter Schrift — und auch in späteren — die Schranken nicht überschritten, die dem Philosophen zwischen Philosophie und Naturwissenschaft gesetzt sind; wohl aber ist dies durch die neueste naturwissenschaftliche Richtung und ihre vom Mechanismus und Materialismus alles Seins getragene Weltdarstellung geschehen.

Wenn nun J. Huber als Verfechter des freien Willens und der Unsterblichkeitsidee sich dem „unfehlbaren" Ausspruche der Naturforscher ebenso wenig beugen wollte und konnte, wie dem „unfehlbaren" Papste: so kann das Huber in den Augen Vorurteilsfreier nicht zum Vorwurfe, sondern vielmehr zum Ruhme gereichen. Er war ein Mann des Kampfes für Licht und Wahrheit, diese mochten von den Dogmatikern in der Kirche oder von den Dogmatikern des Materialismus verdunkelt werden.

Was hat Huber in seiner Schrift über „Die Lehre Darwins" gethan? Mit wahrhaft bewunderungswürdigem Fleiße hat er die umfangreiche Literatur durchforscht und die weit auseinandergehenden Anschauungen der Naturforscher — eines Agassiz, v. Bär, Bronn, Buchner, Faivre, Göppert, Häckel, Heer, Hoffmann, Huxley, Kölliker, Nägeli, Owen, Virchow, Vogt, Mor. Wagner, Rud. Wagner, Wallace u. s. w. — über die Lehre Darwins, über ihre Berechtigung und Bedeutung zusammengestellt und hierdurch in ganz objektiver Weise den Beweis geliefert: daß die Akten dieses Streites noch lange nicht geschlossen und namentlich die Grundlagen noch lange nicht so sicher seien, daß darauf eine neue, den bisherigen sozialen Aufbau erschütternde Weltanschauung gegründet werden dürfe.

„Die bedeutendsten wissenschaftlichen Namen" — sagt Huber — „pflichten bis jetzt entweder gar nicht oder nur zum Teil der Lehre Darwins bei, und man wird daher aus dieser objektiven Darstellung des Sachverhalts wohl zu dem Schlusse kommen müssen: daß die Selektionstheorie sich seit der Zeit ihres Bekanntwerdens dem Rang einer exakten Naturerkenntnis nicht nur nicht genähert hat, sondern daß ihr problematischer Wert immer augenfälliger geworden ist. Man darf vielleicht sagen, die Idee von einer großen, aufwärts steigenden Entwicklung in Natur=

und Menschengeschichte hat an Boden gewonnen, aber zugleich tritt immer unabweisbarer die Forderung an den Forscher heran, diesen Prozeß nicht durch bloß äußere und zufällige Ursachen, sondern in den ursprünglichen Kräften der Welt angelegt und durch ein Gesetz ihrer universalen Wechselwirkung bedingt zu denken."[27])

Huber bestreitet also nicht diese Lehre als Theorie der Entwicklung, nicht die philosophische Anschauung von der Weltentwicklung aus sich heraus — aus dem Einfachen zu immer größerer Mannigfaltigkeit, Güte und Schönheit —, sondern nur das Ungenügende der „Selektions"-Theorie, insofern sie den Schöpfungsgrund hierzu in sich selbst besitzen will.

Nach der Descendenzlehre sollen nämlich alle späteren reicheren Organisationen von den früheren einfacheren abstammen. Aus sich selbst, resp. aus ihrer rein physikalisch mechanischen Natur heraus, soll die Materie die erste Organisation, diese die nächste höhere und so fort erzeugt haben. Nach dem Gesetz des Denkens aber kann aus einem Grunde nicht mehr hervorgehen, als in ihm enthalten ist, und müssen darum in der Materie von vornherein noch andere und höhere Kräfte angenommen werden, als Chemie und Physik darin voraussetzen.

„Die Entwicklung" — sagt Huber zum Schlusse — „ist überall die Selbstverwirklichung eines Potenziellen, bei welcher die Arbeit des Werdens nicht dazu dient, sich zu verlieren, sondern sich erst zu ponieren. Wenn die Pflanze aus ihrem Keime durch Selbstthätigkeit bis zur Blüte sich entwickelt, so kommt durch diesen Prozeß die Pflanze erst zu sich selbst, indem sie dadurch ihre vollkommene Existenz herstellt. Ist die Welt aber nur im Großen und Ganzen eine Entwicklung, so kann auch in ihr nicht die bloße Veränderung herrschen, sondern wo diese erscheint, ist sie nur die Bewegung eines erst Potentiellen zu seiner vollen Wirklichkeit. Ein in seiner Wesenheit bestimmtes Subjekt beherrscht den ganzen Prozeß, manifestiert sich in jeder Phase desselben und bleibt das Dauernde im Wechsel."[28])

Mit der Hypothese Darwins fällt aber „auch zugleich die des Materialismus, wonach die Schöpfung das Werk einer von Ewigkeit her nach dem Gesetze der Kausalität blind wirkenden

Kraft sein soll. Diese Ansicht kann nur so lange sich halten, als man bei den nächsten, unmittelbaren und sekundären Ursachen der Erscheinungen stehen bleibt, als man, in das Einzelne sich verlierend, den Blick über den großen Zusammenhang, in dem es eingefügt ist, verliert und darum es unterläßt, diesen Zusammenhang selbst zu denken und zu erklären. Zurückgehend aber bis zu dem absoluten Grunde, welcher alles trägt und aus dessen ewigem Born der reiche Strom der Schöpfung entsprungen ist, wird uns derselbe als Gedanke und als Geist offenbar. Indem sich damit die ganze Naturentwicklung von der Gestaltung des Sternensystems an bis herauf zum Menschen als die Verwirklichung eines höchsten Gedankens erweist, hat der menschliche Geist nicht in den blinden Kräften der Materie, sondern im absoluten Geist seinen Ursprung. Die ganze seiner Erscheinung vorausgehende Geschichte der Natur stellt nur eine Reihe von Vermittlungen dar, durch welche hindurch der allgemeine, schaffende Gedanke endlich zu seiner Verwirklichung schritt. Indem auf solche Weise die ganze dem Menschen vorausgehende Natur nur in seiner Erzeugung beschäftigt erscheint und ihre gewaltige Geschichte zugleich auch als die seinige sich darstellt, wird seine hohe Würde und Weltstellung nicht nur nicht negiert, sondern nur tiefer begründet und erst recht offenbar.“ [29])

Wenn auch Huber allzeit und mit vollem Aufwand seiner Kräfte den naturwissenschaftlichen Materialismus bekämpft hat: die Naturwissenschaft hat er immer hoch gehalten und als die Befreierin aus finsterem, den Geist verdunkelndem Köhlerglauben zu einer lichten Weltanschauung betrachtet. Ihm galt jedoch eine plötzlich auftauchende und zur öffentlichen Meinung erhobene Hypothese noch nicht als die Naturwissenschaft selbst.

Mit Recht macht Huber eine wesentliche Unterscheidung zwischen dem, was in der Naturwissenschaft allgemein anerkannte Wahrheit und was bloße Hypothese ist. Mit Recht betont er den Widerstreit in den Anschauungen der Naturforscher und knüpft er die Forderung daran, eine noch offene Frage nicht als eine bereits geschlossene, — nicht als eine „naturwissenschaftliche Erkenntnis“ zu betrachten. Wofür die Naturforscher mathematische Funk-

tionen, wie in der Physik und Chemie die Gesetze über den Lauf der Gestirne, die Gesetze vom Fall, von chemischen Verbindungen u. s. w., besitzen: darin erkennen wir unbestreitbare naturwissenschaftliche Thatsachen — nicht aber in der generatio aequivoca, in der „schöpferischen Eigenschaft" der natürlichen Zuchtwahl, in der materialistischen Erklärung des Bewußtseins u. s. w.

Wo es sich nur um offene Fragen handelt, da hat auch der Philosoph darein zu reden, wenn der Naturforscher sie derart behandeln will, als ob er bereits eine mathematische Funktion für sie besäße; denn der Naturforscher verläßt dann den Boden der induktiven Methode, wo Zerlegung und Wiederzusammensetzung sich decken; er beschreitet den Weg der Deduktion, das Gebiet der begrifflichen Urteile und Schlüsse, welche zu prüfen der Philosoph nicht bloß ein Recht, sondern sogar eine Pflicht hat. Die bloße Kenntnis und Übung des auf Messer, Wage und Zahlen beruhenden Zersetz= und Zusammensetzspiels schützen nicht vor Jongleursprüngen des Geistes und vor begrifflichen Verirrungen.

Die Lehre Darwins ist für Huber eine solche offene Frage, die, wie er in der Vorrede zu seinem Buche sagt, — „von dogmatischen Geistern allzu rasch angenommen und im Sinne einer öden materialistischen Negation ausgebeutet worden".

Huber hoffte deshalb auch von allen besonnenen Naturforschern Unterstützung für seine Sache. Er erforschte und verwertete eifrigst alle Aussprüche von Naturforschern, welche auf die Grenzen des Naturwissens und der bisher erworbenen naturwissenschaftlichen Thatsachen hinweisen und welche die Lücken, die dermalen noch bestehen und gleich unersteiglichen Schranken sich darstellen, nicht mit ihren Phantasiegebilden ausfüllen.

Aus Wissensdurst und um der Wahrheit allein zu dienen, hörte er noch als Professor der Philosophie naturwissenschaftliche, insbesondere auf die Anthropologie und Physiologie sich beziehende Kollegien, suchte er mit besonderer Vorliebe den persönlichen und brieflichen Verkehr mit Naturforschern. Hie und da freilich fand er nicht jenes Entgegenkommen, welches er als Kollege und auch im Interesse der Sache erwarten durfte [30]).

Es sei hier vor allen der Korrespondenz Hubers mit C. E.

v. Baer seit 1873 gedacht. Diese Korrespondenz veranlaßte ein Artikel Baers „Zum Streit über den Darwinismus“[31]). „In der heutigen Beilage der Allgemeinen Zeitung“ — schreibt Huber an C. E. v. Baer — „entdeckte ich zu meiner großen Freude einen Artikel aus Ihrer Feder, worin Sie das Wort in der großen Streitfrage des Tages mit ebenso viel Entschiedenheit als Erfolg ergreifen. Gestatten Sie mir, Ihnen hierfür meinen Dank auszusprechen und demselben zugleich die Bitte anzuschließen, nicht zu lange Ihre versprochene Abhandlung über Darwin noch zurückzuhalten. Wir bedürfen Ihres gewichtigen Urteils in einer Kontroverse, in welcher die höchsten Überzeugungen der Menschheit in Frage stehen.“ Und zu Weihnachten desselben Jahres wiederholt Huber die Bitte: „Zögern Sie nicht mit der Vollendung der Kritik Darwins. Ich bin überzeugt, Ihre große Autorität, die auch in einer solchen Arbeit mit dem ganzen Gewicht der umfassendsten Wissenschaft eintreten wird, wird viele wieder zur Besinnung bringen. Wir Philosophen aber lernen von Ihnen; Sie helfen uns die ethische Weltanschauung retten, die, wenn sie unterginge, die Gesellschaft mit sich in den Abgrund zöge.“ . . . „Lassen Sie sich“ — fährt Huber fort (19. August 1874) — „durch keine trüben Reflexionen abschrecken; was ich jetzt in Deutschland sehen kann, so ist der Rausch des Darwinismus etwas im Verfliegen begriffen. Die Zahl der gediegenen Gegner wächst und wir hoffen, die ethische Weltanschauung noch wirksam verteidigen zu können.“ . . . „Hoffen wir“ — heißt's im Briefe vom 23. Jänner 1876 —, „daß dieser unser ganzes Geistesleben so sehr beunruhigende Spuk bald zu Ende sein wird.“

Unablässig in seinen Briefen dringt Huber darauf, daß Baer die Vollendung seiner Kritik Darwins beschleunigen möge. Da sie wirklich noch vor Baers Tode vollendet worden ist, konnte Huber mit Recht an den Biographen Baers (Professor Dr. Stieda) unterm 27. August 1877 schreiben: „Ich darf von mir auch sagen — und meine Briefe an Baer müssen dieses beweisen —, daß ich mit eine kleine Ursache war, daß er seinen Aufsatz gegen Darwin noch vollendet.“

Da nach dem Tode C. E. v. Baers über die philosophischen und religiösen Ansichten desselben ein literarischer Streit sich ent-

spann, veröffentlichte Huber in der Allgemeinen Zeitung[32]) aus seiner Korrespondenz mit C. E. v. Baer hierauf bezügliche Stellen.

„Baer stand" — wie Huber in einem Brief an Professor Stieda (27. August 1877) erläuterte — „auf teleologischem Standpunkte; durch seine Schriften weht der Hauch eines tiefreligiösen Gemüts. Er hat mit voller Deutlichkeit sich zu dem Glauben einer persönlichen Fortdauer bekannt. Baer hat nichts mit Haeckels Weltanschauung gemein. Wenn ihm die Annahme einer Persönlichkeit Gottes nicht ganz zusagte, so geschah es, weil er auch die Persönlichkeit für eine noch zu untergeordnete Form für die Existenz des göttlichen Wesens hielt. Wie in der alten und mittelalterlichen Philosophie man die Unwesentlichkeit Gottes betonte, damit aber nicht die Attribute des geistigen Lebens in Gott negieren wollte, so war es auch bei Baer. Gerade so dachte bekanntlich auch Lessing."

Von Seiten einer streng wissenschaftlichen Naturforschung fürchtete Huber so wenig für seinen Idealismus, daß er vielmehr gerade von ihr allen Fortschritt auf der Bahn der Wahrheit erwartete[33]). Nicht ohne die Naturwissenschaft, oder gar gegen dieselbe, sondern mit Hilfe derselben erhoffte er den endlichen Sieg der idealen Weltanschauung über die materialistische. Und in der That! Wer glaubt an Ideale und glaubt nicht daran, daß im tiefsten Grunde die mechanische Weltauffassung nicht in den wirklichen Resultaten der Naturforschung ruht, sondern vielmehr aus dem Antagonismus zwischen Wissenschaft und Theologie und aus der hierdurch hervorgerufenen Begriffsverwirrung in religiösen Fragen resultiert? Kaum ein anderer Philosoph hat mit solchem Eifer und mit so verständnisvollem Interesse die für die Religion und für das religiöse Leben unabweisbaren Folgerungen des Darwinismus und Haeckelismus studiert und klargelegt, wie J. Huber. Es zeugt hierfür schon seine unausgesetzte literarische Thätigkeit auf diesem Gebiete. In seinen Artikeln „Zur Entwicklungslehre" und in seinen „Wissenschaftlichen Tagesfragen"[34]) führte Huber die Anschauungen von Braun, Wigand, Peschel, C. E. v. Baer gegen den Darwinismus ins Feld. Er veröffentlichte 1875 seine Schrift „Zur Kritik moderner Schöpfungslehren mit besonderer Rücksicht auf Haeckels natürliche Schöpfungsgeschichte" — und

noch in der letzten Zeit seines Lebens „Die Forschung nach der Materie“ (München 1877) und „Zur Philosophie der Astronomie“ (München 1878).

....

„Unter den vorzüglichen Eigenschaften“ — sagt Huber in seiner Schrift „Zur Kritik moderner Schöpfungslehren“ —, „welche Darwin als Naturforscher auszeichnen, ist nicht die geringste seine wissenschaftliche Aufrichtigkeit, wonach er die Einwürfe der Gegner nach ihrem vollen Gewichte würdigt. Wo ihm aber die Widerlegung unmöglich dünkt, da steht er nicht an, die Schwächen seiner Theorie zu bekennen und an ihren Sätzen zu modifizieren.“

„Obwohl die natürliche und geschlechtliche Zuchtwahl bekanntlich das Fundament der Anschauungen Darwins bildet, so daß von ihr sogar Darwins Hypothese den Namen ‚Selektionstheorie‘ erhalten hat: zögert Darwin in Würdigung schwer wiegender gegnerischer Bedenken nicht, selber in seinen letzten Publikationen die Bedeutung der Zuchtwahl für die Bildung der Arten zu beschränken und zum Teil geradezu fallen zu lassen. In dem Buche von der ‚Abstammung des Menschen‘ macht er das Geständnis, der Wirkung der natürlichen Zuchtwahl oder dem Überleben des Passendsten früher wahrscheinlich zuviel zugeschrieben zu haben.... Gleichen Erklärungen (welche die Unzulänglichkeit des Selektionsprinzips für die vollständige Lösung des Problems von der Artenbildung in sich schließen) begegnen wir auch in den letzten Ausgaben seines grundlegenden Werkes von der ‚Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl‘, in welchen ein ganz neues Kapitel eingeschaltet ist und worin . . . bezüglich mancher morphologischen Merkmale an Pflanzen, welche für dieselben von keinem speziellen Nutzen sein können, zugegeben wird, daß sie nicht von der natürlichen Zuchtwahl beeinflußt worden seien.“ [35])

„Den gleichen Geist der Unbefangenheit“ — fährt Huber fort —, „der sich der Kritik nicht verschließt und von jedem Unfehlbarkeitsdünkel fern ist, kann man nicht immer Darwins Schülern nachrühmen.“ Und in dieser Hinsicht stellt Huber Ernst Haeckel

oben an; er nennt ihn geistreich und gewandt in der Darstellung, doch bei alledem einen Dogmatiker der schlimmsten Sorte, reich an Phantasie, wo Lücken der exakten Naturforschung auszufüllen sind, aber arm an nüchterner und kritischer Besonnenheit[36]), unphilosophisch in der Art zu denken und ohne ein klares Verständnis von dem Begriff der Materie und von der Aristotelischen Entwicklungstheorie.

„Haeckel" — sagt Huber — „bekennt sich in einem Atemzug zu Demokrit von Abdera, welcher die Entstehung aller Dinge und auch des menschlichen Geistes aus dem blinden Zusammentreten von Stoffatomen ableitete, und dann zu Giordano Bruno, der die Gottheit als Weltseele und die Natur als die Verwirklichung und Erscheinung göttlicher Ideen erfaßte, also im Widerspruche mit Demokrit idealistisch und teleologisch dachte. Er spricht von der Beseelung aller Materie, von der Untrennbarkeit der geistigen Kraft und des körperlichen Stoffes, nennt das Geistige und das Körperliche unzertrennlich verbundene, in der innigsten Wechselwirkung stehende Seiten der Natur, — lauter Erklärungen, wonach dem Stoffe keine Priorität vor dem Geiste zukommt und jener nicht als Ursache des letzteren erscheint, also keineswegs Materialismus, sondern etwa Spinozismus oder Schelling'sche Identitätsphilosophie gelehrt wird. Dennoch aber nennt Haeckel seine Doktrin eine materialistische. Wenn Stoff und Geist gleich ursprünglich sind, der Stoff aber mechanisch, der Geist durch Zwecke bewegt wird, so ist nach Haeckels Prinzip sowohl die mechanische Kausalität als die Teleologie der Natur immanent. Trotzdem aber, daß er auf solche Weise ein Prinzip der gegebenen Welt statuiert und als eine Erkenntnis formuliert, sagt er wieder, daß alle unsere Erkenntnis beschränkt sei und wir niemals die letzten Gründe irgendeiner Erscheinung, also auch wohl nicht der Welterscheinung zu fassen vermögen."[37])

In Haeckels Schöpfungsgeschichte, diesem Versuche, die mechanische Naturauffassung in ein System zu bringen, wird „die Nebularhypothese von Kant und Laplace wie eine ausgemachte Wahrheit vorgetragen, und indem dem Leser die Bedenken, mit welchen sich von jeher Physiker und Astronomen dagegen geäußert, vorenthalten werden, wird derselbe in diesem wichtigen Problem

gleich von vornherein in einen dogmatischen Schlummer eingewiegt." [38])

Zu diesen Bedenken fügt Huber noch viele andere, ja er bestreitet sogar die Exaktheit von Haeckels Darstellung der Selektionstheorie. „Halten wir dazu" — schließt Huber seine Kritik des Haeckel'schen Stammbaums der Organismen — „die Unklarheit der allgemeinen philosophischen Grundanschauung, die Oberflächlichkeit der psychologischen Behauptungen, die Zweifelhaftigkeit der Nebularhypothese und der Selektionstheorie, weiter die jedes empirischen Beweises bis jetzt ermangelnde Annahme der generatio aequivoca, welche Haeckel für seine Zwecke machen muß, so wird uns der wissenschaftliche Wert seines Buches wohl als ein höchst problematischer erscheinen." [39]) Und Huber wendet darum das Urteil Rütimeyers bezüglich Haeckels erster Schrift „Über die Entstehung und den Stammbaum des Menschengeschlechts" auch auf seine späteren an, daß nämlich diese Art Naturforschung nichts anderes sei als ein „Spieltreiben mit dem Publikum und mit der Wissenschaft."

Aber wenn Huber auch die in einen bloßen Naturmechanismus auslaufende Haeckel'sche Schöpfungsgeschichte und Descendenzlehre bekämpft, so ist er doch weit entfernt, deshalb für den Dualismus der orthodoxen Theologie bezüglich des Verhältnisses von Gott und Welt eine Lanze brechen zu wollen. Zwischen letzterer und der aus ideal-philosophischen Grundlagen sich aufbauenden teleologischen Weltanschauung besteht — nach Huber — ein ganz wesentlicher Unterschied, den freilich unphilosophische Naturen wie Haeckel durchaus nicht zu fassen im Stande sind. Nur gegenüber einer orthodox kirchlichen Weltanschauung hat deshalb Haeckel Recht, wenn er sie dualistisch nennt; indem er aber zwischen dieser und der philosophisch-teleologischen keinen Unterschied macht, beweist er nur, worauf ja Huber bereits aufmerksam gemacht hat, die unphilosophische und unkritische Natur seines Geistes.

Hubers Weltanschauung ist nicht die mechanische der „Descendenzlehre, aber er steht durchaus auf dem Standpunkte der Entwicklungstheorie. Seine Auffassung des Universums ist wesentlich teleologisch, aber nicht dualistisch — insofern, als nicht bereits schon die Theorie des Organismus eine dualistische ist. Indem

die teleologische Weltanschauung — bemerkt mit Recht Huber gegen Haeckel — mit dem Begriff der Einheit in der Natur Ernst macht, ist sie monistisch, während der Versuch, die vielen Atome als die letzten Prinzipien aufzustellen, dem Dualismus, ja, um sich so auszudrücken, dem Polytheismus verfällt[40]).

Noch gründlicher, d. i. begründender, kämpfte J. Huber wider die materialistische und rein mechanische Weltanschauung in seiner Abhandlung „Die Forschung nach der Materie" (München 1877). In amerikanischen, englischen, französischen und italienischen Zeitschriften hat diese Abhandlung eine sehr günstige Aufnahme gefunden.

„Viele" — heißt es darin —, „die an der Realität des Geistes zweifeln, hegen nicht das mindeste Bedenken, die Realität der Materie zu statuieren; obwohl ihnen bei einigem Besinnen nicht entgehen könnte, daß die Außenwelt und die Materie vorerst nicht mehr als eine Wahrnehmung in unserem Geiste sei und als solche nur in unserer Erkenntnisthätigkeit und durch dieselbe ihre Existenz besitze. Unzählige, die sich zum sogenannten Materialismus bekennen, haben sich niemals um einen Begriff der Materie bekümmert, sie wissen demnach gar nicht, was sie mit dieser Theorie glauben und bekennen, da das von ihnen angenommene Grundprinzip für sie selbst doch nur ein großes Unbekanntes ist. . . . Unter Materie versteht man die allgemeine Schöpferkraft, den ursprünglichen und einheitlichen Mutterschoß, aus dem alles geboren wird, und . . . wie paradox es auch klingen möge, man dürfte immerhin behaupten, daß innerhalb des weit gedehnten Rahmens einer solchen Lehre Theismus und Pantheismus Platz haben. Erst die nähere Bestimmung der Natur des Weltgrundes kann hier der Vieldeutigkeit und Unsicherheit ein Ende machen und der Theorie des Materialismus einen prägnanten Sinn geben."[41])

„Fassen wir aber" — fährt Huber fort — „das Resultat unserer Untersuchungen über Existenz und Beschaffenheit der Materie in einen Überblick zusammen, so stellt es sich bis jetzt dahin fest, daß die Eigenschaften, mit denen sie sich uns kundgiebt, zum

großen Teil nur unsere Sensationen sind, die wir projektieren oder objektivieren und mit denen wir das nackte X eines auf uns wirkenden und eben diese Sensationen in uns auslösenden Dinges an sich bekleiden. Farbe und Ton, Geruch und Geschmack, Wärme und Kälte, Lust und Schmerz sind nur Zustände in uns. Die Untersuchung bezüglich Raum und Zeit, Ausdehnung, Unteilbarkeit, Atom, Actio in distans, Schwerkraft, Gesetzmäßigkeit in der Wechselwirkung der Atome — d. i. die Frage nach der Materie wird kritisch erwogen zu einem Argumente gegen den Materialismus. Sogar das Ding an sich als eine Existenz außer uns ist selbst nur eine Position unseres Denkens, uns abgenötigt durch das Gesetz der Kausalität. . . . Die Qualität der Undurchdringlichkeit hat nur den Sinn der örtlichen Ausschließlichkeit des einen Atoms durch das andere. Schwere und Repulsion ferner sind als Atomkräfte ohne alle extensive Größe, daher keine für sich den Raum erfüllend, obwohl selbst im Raum oder, besser ausgedrückt, mit anderen zusammen das Raumphänomen in unserem Bewußtsein hervorrufend. . . . Wir sehen, wenn wir vom materialistischen Standpunkte ausgehend den Weg der Naturforschung bis in seine letzten Konsequenzen verfolgen, wie sich die auf den ersten Anblick so massiv materielle Welt verflüchtigt in ein System von absolut rein geometrischen Linien, die im Laufe der Zeit nach unverbrüchlichen Gesetzen ihre gegenseitige Lage ändern. . . ."

„Die Materie, der sogenannte Stoff, ist nur ein Phänomen unseres sinnlichen Bewußtseins. Das ist der Schluß, zu dem wir gedrängt werden. . . . Insofern unser Denken für den Schein der Natur erst die objektive Kausalität statuiert und dadurch die Annahme einer Außenwelt und der sogenannten Materie begründet, ist seine Richtigkeit und Wahrheit die Voraussetzung für die Existenz der Außenwelt und Materie. Man könnte demnach wohl sagen: nicht durch die Materie, als blinden Stoff genommen, entsteht der Geist, sondern umgekehrt durch den Geist, durch die Akte seiner Vorstellungs- und Denkthätigkeit entsteht das, was wir Materie nennen, nach Eigenschaft und objektiver Existenz."[42])

„Mit dem Denken wenden wir uns an den Inhalt unseres sinnlichen Bewußtseins, um an das Material der Sensationen

Schlüsse auf das, was etwa außer uns besteht und wie es bestehen mag, anzuknüpfen. . . . Wir können also von dem Postulat eines selbständigen Denkens nicht ablassen, wenn wir nicht zugleich auf die Wissenschaft verzichten wollen. . . . Bei einer Erklärung des Geistes und seiner Akte aus mechanischer Bewegung läßt sich keine Selbständigkeit des Denkens gegen den Inhalt der Sensationen mehr begreifen; niemals vermöchte dasselbe über den Schein hinaus und gegen diesen Schein Erkenntnisse zu gestalten, niemals also zu einer objektiven Welterkenntnis vorzudringen. . . . Der Materialismus, indem er alle Wissenschaft unmöglich macht, negiert hierdurch sich zugleich selbst als wissenschaftliche Erkenntnis." [43])

Aber auch der scharf erfaßte Begriff der „Materie" erweist die Unhaltbarkeit der sogenannten materialistischen Weltauffassung. „Die Atome oder Monaden sind wohl die Träger und Autoren aller äußerlichen und innerlichen Veränderungen, in deren Totalität das Leben der Natur sich vollzieht, aber sie sind es nur, insofern sie die in ihrer ganzen Beschaffenheit aufeinander bezogenen Momente eines höheren Ganzen sind, das sie verwirklichen. . . .

Die Annahme, daß die Monaden nach Beschaffenheit und Wirksamkeit immanent unabänderlich bestimmt seien, genügt nur, um die Gesetzmäßigkeit des Naturlaufes zu erklären, nicht aber als Erklärungsgrund für diese Bestimmtheit der Monaden selbst. . . . Die Monaden sind lauter von einander bedingte, in Existenz und Natur von einander abhängige Kräfte. Weil keine von ihnen absolut ist, können wir auch in ihrer Totalität das Absolute, das sich selbst Setzende und Bestimmende, nicht entdecken; denn auch eine Summe von bedingten Wesen giebt noch kein Unbedingtes. . . .

Gleichgültig, ob man von einem einzigen in sich thätigen Weltgrund oder von einer Vielheit solcher einheitlichen Kräfte, nämlich den Atomen, ausgehe, immer deduziert man das erscheinende Weltdasein von einem Prinzipe aus, welches nicht selber mehr physisch sein kann. . . . In jedem Falle resultiert die Selbständigkeit der Seele und des Geistes." [44])

In der Schrift „Zur Kritik moderner Schöpfungslehren" hatte J. Huber den Versuch Haeckels, die Gestaltungen der Materie vom kosmischen Nebel an bis zum Menschen in lückenloser Kontinuität vorüberzuführen, als schon in der Grundlage unkritisch und unhaltbar dargestellt[45]). Haeckel nämlich stützt seinen ganzen Versuch auf die Kant-Laplace'sche Hypothese, von welcher Laplace selbst bemerkte, daß sie nur mit demjenigen Mißtrauen vorgetragen werden könne, dem alles ausgesetzt sein muß, was nicht unmittelbares Resultat einer strengen Berechnung ist.

Noch eingehender kritisierte Huber diese kosmologische Darstellungsweise in seiner Abhandlung „Zur Philosophie der Astronomie" (München 1878). Das Resultat geht dahin, daß die Theorie des Kant-Laplace in keiner Weise zu einer endgültigen Erklärung des Werde-Prozesses der Welt genügt.

Für die ursprüngliche Entstehung einer Bewegung in der im Raum gleichmäßig verstreuten Atommasse oder für die Einleitung von kosmischen Prozessen in den Gasen des Urzustandes eine wissenschaftliche Erklärung zu geben, darin — sagt Huber — liegt der Schwerpunkt, und darauf kommt es in dieser Frage an. „Wie bis jetzt kein Naturforscher das Auftreten der organischen Bildung auf mechanischem oder chemischem Wege abzuleiten vermag, so giebt es auch bis jetzt noch keine wissenschaftliche Erklärung für das Auftreten der Sonderung und Ordnung der Nebelballen im unermeßlichen Raum, für das Entstehen dieser Keimanlage des Weltsystems oder des Weltorganismus, welche bereits in allgemeinsten Zügen das Bild der künftigen Gestaltung an sich trägt. Die Entstehung der Ordnung aus dem Nichtgeordneten, die generatio aequivoca, deren Nachweis in der organischen Natur bis jetzt vergeblich versucht worden ist, läßt sich auch in der Sternenwelt nicht begründen."[46])

Und weil vom empirischen Standpunkte aus solch ein Nachweis nicht erbracht werden kann, weil gewichtige Thatsachen der Hypothese von der Entstehung aller Gestirne aus einem einzigen Urgasball widerstreiten: können auch von demselben Standpunkte aus die kosmischen Deduktionen nicht vom Chaos begonnen und fortgeführt werden, sondern allein auf Grundlage einer schon vorausbestehenden Weltordnung. „Und da die Entstehung dieser

ursprünglich schon gegebenen oder vorauszusetzenden Weltordnung bis jetzt eine naturwissenschaftliche Erklärung nicht gefunden hat, so ist die Hand nicht gezeigt, welche die Gestirne an die Tangente ihrer Bahn warf.“ [47])

Die Nebularhypothese, wenn sie nicht von der Teleologie Entlehnungen macht, erweist sich als eine hinfällige Voraussetzung, die sich auf einer Reihe wissenschaftlicher Erschleichungen aufbaut; aber auch eine neuerlich aufgestellte Theorie, das Prinzip der sogenannten indirekten Auslese, darf ebenso wenig als zweifellose Wahrheit vorausgesetzt werden [48]).

Immer erweist sich — und Huber stützt sich dabei auf die Aussprüche und Deduktionen von Physikern — die ausschließliche Anwendung bloß mechanischer Prinzipien zur Erklärung des Weltprozesses als in sich unzureichend, ja sie führt sogar den konsequenten Forscher schließlich zur Annahme eines transcendenten göttlichen Bewegers. „Wer dieser Konsequenz ausweichen und doch die fortdauernde Bewegung und Neugestaltung der Materie festhalten wollte“, dem bliebe nur übrig, „in die Materie selbst Kräfte zu verlegen, welche den bloßen Mechanismus, dessen Wirken mit einem toten nicht mehr der Auferstehung fähigen Chaos endigen würde, zu beherrschen vermöchten, und er würde sich schließlich bis zu der Annahme einer immanenten Teleologie gedrängt erkennen, die sich der mechanischen Thätigkeit als einer bloß werkzeuglichen bedient, gerade so wie im Organismus mechanische und chemische Prozesse im Dienste der Produktion, der Erhaltung und Fortbildung desselben thätig sind.“ [49])

Die Lehre Darwins ist bei all ihrem methodischen Werte für die Naturforschung eben doch nur eine kosmogonische Hypothese. Zum Prinzip würde sie erst werden, wenn für die Selektionstheorie ein Gesetz, dem Galilei'schen Gesetze der Pendelschwingung gleich, gefunden wäre. Die Naturforschung überschreitet ihr Gebiet und überschätzt ihr Wissen und Vermögen, wenn sie nach den wenigen Schritten auf dem Wege zu einer Entdeckung schon den Punkt des Archimedes gefunden zu haben glaubt und auf Grund weniger und noch dazu problematischer Thatsachen vom bloßen

„Schein“ bestochen mit einem wahren Unfehlbarkeitsbewußtsein konstatiert, daß in der natürlichen Zuchtwahl, im Kampf ums Dasein und in der Variabilitätstendenz die schaffenden Gewalten einer weder in der Breite, noch in der Höhe und Tiefe ausdenkbaren Mannigfaltigkeit der Schöpfung gefunden seien.

Der Darwinismus als weltschöpferische Hypothese bietet nur halb ausgedachte Begriffe, aus welchen der — noch viel von der „ursprünglichen Bestie“ in sich fühlende — Mensch keine andere Lebensmaxime schöpfen wird und schöpfen kann, als daß sein bisheriger Glaube an eine höhere, sittliche Weltordnung Lug und Trug gewesen und er selbst eine Wasserblase der Natur sei, die vor dem Tiere nur das eine Vermögen voraushabe, über das ungleich verteilte Menschenglück und über die in den Menschensatzungen zu Tage tretenden Einseitigkeiten nachdenken zu können.

Mit demselben Rechte, mit welchem heute die sogenannten Aufgeklärten unter den Herrschenden und Besitzenden den religiösen Idealismus als den heiligenden Nachklang der Schöpferthat des Geistes perhorrescieren, perhorresciert die sozialdemokratische Masse die bestehende gesellschaftliche Ordnung, welche in der That nur auf Grund einer religiös-sittlichen Weltordnung auktoritativ die Menschen zu beherrschen vermag; denn als bloße Schranke, welche die stärkere Selbstsucht der schwächeren gesetzt hat, ist sie wert, daß sie zu Grunde geht. Wie der politische Absolutismus und der ultramontane Kirchenglaube, gehen die Umsturztheorie der Sozialdemokratie und der zum Volksglauben erhobene Materialismus Hand in Hand und in jedem Falle verliert das wahrhaft moderne, resp. humane Staatsleben seinen gesicherten Untergrund.

Der Darwinismus gerät demnach in die bedenklichsten Bahnen, wenn seine unklaren naturwissenschaftlichen Thesen gleich sicheren naturwissenschaftlichen Thatsachen für das religiös-sittliche Denken und Wollen der Massen, sei es im Sinne eines phantastischen Materialismus wie bei E. Haeckel, sei es im Sinne eines materialistischen Idealismus wie bei D. Strauß, verarbeitet werden.

....

Religion und Moral sind die Grundpfeiler jeder staatlichen Ordnung; wo jene wanken, wankt das Staatsgebäude. An

dem Bestreben des Philosophen D. Strauß ist nun nicht von vornherein das verwerflich, daß er an Stelle des alten, nach orthodoxem Kirchenmuster verschnittenen Glaubens einen neuen setzen will; er durfte sich diese Aufgabe, welche schon ob ihrer praktischen Folgen die höchste philosophische Gewissenhaftigkeit herausfordert, nur nicht gar so leicht machen. In dem bekannten Buche aber „Der alte und der neue Glaube“ verwertet D. Strauß mit wahrhaft köhlergläubiger Sorglosigkeit die Darwin-Häckel'sche Schöpfungstheorie zu einem neuen religiösen, resp. irreligiösen System, worin er an Stelle des persönlichen Gottes ein unfaßbares „Universum“, blinde Naturgewalt und bloßes Naturgesetz und an Stelle sittlicher Erhebung im christlichen Geiste zur Befriedigung des religiösen und moralischen Hungers bloße Gefühlsduselei aus ästhetischen Erwägungen setzt.

„Wenn uns“ — sagt Strauß — „mit jedem Tage die Aussicht wächst, die Bedingungen nachzuweisen, unter denen sich das Leben aus dem Leblosen, das Bewußtsein aus dem Bewußtlosen nach natürlichen Gesetzen entwickelt hat; wenn uns außerdem alles immer mehr darauf hinweist, die Welt im ganzen, das Sein, als ein ursprünglich Gegebenes, über das wir im Denken nicht hinauskönnen, aufzufassen: wo bleibt der persönliche Schöpfer, der erst die Welt, dann jene einzelnen Lebensstufen in ihr wunderbar ins Dasein gerufen haben soll? und wo bleibt, solcher Ansicht von der stetig natürlichen Entwicklung aller Dinge gegenüber, die Kirche, deren ganzes Glaubenssystem auf einen wunderbaren Anfang, einen gewaltsamen Abbruch und eine abermals wunderbare Wiederanknüpfung der Welt- und Menschheitsentwicklung angelegt ist?“ [50])

Nach dem neuen Glauben nun soll sich alles in der Welt — das Physische, Organische und Geistige, nichts ausgenommen — in eine bloße Mechanik, in eine mehr oder minder komplizierte Bewegung von Atomen (kleinsten Stoffteilchen) auflösen. In einer ursprünglichen Dunstkugel sollen nach und nach Gravitation und Wärmeausstrahlung als Schöpfungsfaktoren erst die Scheidung von Luft, Land und Wasser, dann den Fortgang des Unorganischen ins Organische bis zu empfindenden, fühlenden und denkenden Wesen bewirkt haben; denn die unorganische

und organische Natur sollen nicht wesentlich, sondern nur graduell sich unterscheiden. Nicht der Stoff, nur die Bewegung des Stoffes soll das Besondere, das Leben also nur eine besondere und zwar die komplizierteste Art der Mechanik sein[51]). Das, was wir Zweckmäßiges in der Natur finden, sei nur das allgemeine Ergebnis des Zusammenspiels der blind wirkenden Naturkräfte. „Wir haben es aufgegeben" — sagt Strauß — „deshalb, weil das Vernünftige und Gute in der Menschenwelt von Bewußtsein und Willen ausgeht, im Sinne der alten Religion zu schließen, daß auch das, was sich in der Welt im großen Entsprechendes findet, von einem bewußten und wollenden Urheber ausgehen müsse. Wir betrachten die Welt nicht mehr als das Werk einer absolut vernünftigen und guten Persönlichkeit, wohl aber als die Werkstätte des Vernünftigen und Guten, darin wir uns selbst als diejenigen Wesen finden, von denen dieses Vernünftige empfunden, erkannt, in denen es persönlich werden soll."[52])

Der Inbegriff von Moral und Religion ist nach D. Strauß ein imperativer: „Vergiß in keinem Augenblick, daß du Mensch und kein bloßes Naturwesen bist; in keinem Augenblick, daß alle anderen gleichfalls Menschen wie du sind. . . . Vergiß (aber auch) in keinem Augenblick, daß du und alles, was du in dir und um dich her wahrnimmst, was dir und anderen widerfährt, kein zusammenhangloses Bruchstück, kein wildes Chaos von Atomen oder Zufällen ist, sondern daß alles nach ewigen Gesetzen aus dem einen Urquell alles Lebens, aller Vernunft und alles Guten hervorgeht."

Gegen diesen materialistischen Idealismus zog J. Huber insbesondere in seiner Schrift: „Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntnis von D. Strauß kritisch gewürdigt von J. Huber" (1873) zu Felde — von dem Gedanken geleitet, daß wir die Erhebung unserer Nation nicht den Naturalisten unter den Philosophen, sondern „vor allem dem Geiste der idealistischen Philosophie verdanken, dem kategorischen Imperativ Kants und dem Glauben Fichtes an eine sittliche Weltordnung"[53]).

Noch viel weniger nämlich, als es frühere Tage vermochten, vermag die Gegenwart, wo „der moderne Staat einerseits in einen ernsten Konflikt mit der mittelalterlichen Kirche verwickelt ist . . . anderseits aber in dem mächtig um sich greifenden Atheismus der Massen einen Abgrund unter seinen Füßen sich eröffnen sieht“, dieses idealen Geistes zu entbehren, — soll ihr nicht die mühsam errungene Kultur wieder verloren gehen. Und da der „neue Glaube“ die Frage, ob „vor den helleren Einsichten einer festgegründeten Wissenschaft alle jene religiösen Überzeugungen, welche nun fast seit zweitausend Jahren der Herzschlag im Leben der Kulturvölker gewesen sind, wie verworrene Träume beim Erwachen schwinden sollen“ [54]), — im bejahenden Sinne beantwortet, kann Huber in ihm nur die tiefste Schädigung aller jener Ideen und Ideale erkennen, in welchen die Menschen bisher ihren sichersten Halt gefunden hatten, und er hält es für seine heiligste Pflicht, ihn zu bekämpfen und den Nachweis zu liefern, daß der neue Glaube ebenso sehr wissenschaftlich unhaltbar als praktisch bedenklich ist.

Zu diesem Zwecke weist J. Huber vor allem darauf hin, daß innerhalb der exakten Wissenschaft selbst der Standpunkt des bloßen Weltmechanismus weitere Voraussetzungen fordert: „Die mechanische Physik der Gegenwart postuliert einen Anfang der physischen Bewegungen im Weltall und muß ihn verursacht denken von einer immateriellen Kraft; die physische Astronomie, die Geologie und Paläontologie, die Lehre Darwins u. a. konstatieren die Bewegung des Weltalls als eine emporsteigende Entwicklungslinie, deren Erklärung aber ohne Teleologie nicht geleistet werden kann; die Physiologie spricht von der Unmöglichkeit einer Ableitung der psychischen Funktionen aus den Atomen des Gehirns; die Sprachwissenschaft behauptet in ihren berufensten Vertretern den Unterschied zwischen dem Empfindungslaut und dem Wort, leugnet das Vorhandensein einer Sprache beim Tiere und betrachtet das Wort als die Äußerung des Denkens; die Ethnographie findet bei allen Völkern, auch bei den wilden Naturvölkern, die Anfänge zu einer idealen Kultur, die ersten Spuren einer Kunst- und Erkenntnisthätigkeit, religiöses, moralisches und Rechts-Gefühl; die Nationalökonomie endlich muß den produktiven Wert der religiösen und

sittlichen Empfindungen zugestehen. Und nun frage man sich: ob die gegenwärtigen Resultate der empirischen Wissenschaft die Wagschale zu Gunsten des Materialismus sinken machen?" [55])

Der Schwerpunkt der religiösen Frage in der Gegenwart ruht darin, wie die im Kosmos hervortretenden Dissonanzen von Mechanismus und Idealität, von Kausalität und Freiheit gehoben werden, und namentlich in der Entscheidung der Frage, ob in dem Thatsächlichen der Erscheinungeu auch schon das Wesen des tieferen kosmischen Prozesses, resp. in dem Gesetz des Nacheinander der Erscheinungswelt auch schon das kosmische Gesetz der Entwicklung gegeben ist.

Nicht minder hoch als D. Strauß schätzt J. Huber die von Ch. Darwin der Naturforschung gegebene Richtung und die auf diesem Wege erreichten Resultate; allein deshalb giebt er sich nicht auch als Philosoph, wie D. Strauß, köhlergläubig dieser naturwissenschaftlichen Richtung gefangen, setzt vielmehr der unphilosophischen Descendenzlehre die allein philosophische Lehre der Entwicklung entgegen. Er zeigt das Unzureichende in der Annahme eines bloßen Weltmechanismus und fordert die Setzung des Weltorganismus und eine diesem entsprechende Betrachtungsweise, wonach der Embryo (Stoff und Kraft oder Materie) bereits potenziell den Gang der Entwicklung sammt Ziel und Zweck in sich schließt und aus sich entwickelt.

Es kommt dem Philosophen J. Huber nicht in den Sinn, vom hohenpriesterlichen Stuhl herab für das Gebiet des naturwissenschaftlichen Schaffens Vorschriften geben zu wollen; aber er betrachtet es als die vornehmste Aufgabe der Philosophie, in Fragen, welche so tief in das menschliche Wissens- und Glaubensgebiet eingreifen, so bestimmend auf das menschliche Denken und Handeln einwirken, wie das gegenwärtig mit den Resultaten der Naturforschung der Fall ist, diese letztere in ihrem Übereifer des Weltkonstruierens auf das ihr gebührende bescheidene, jedoch ruhmreiche Maß des Naturerkennens aufmerksam zu machen, und den Fragen selbst den offenen Charakter zu wahren.

D. Strauß hingegen läßt seine Gabe „schonungslos zersetzender Kritik, welche er doch mit so großem Selbstgefühle am Christentume versuchte, gegenüber den dogmatisch-phantastischen Vor-

gängen innerhalb der modernen Naturwissenschaft völlig ruhen; in seiner Voreingenommenheit übersieht er sogar, daß die Darwin-Haeckel'sche Weltkonstruktion durchaus noch den Charakter einer offenen Frage trägt. Er nimmt auch das von besonnenen und hervorragenden Naturforschern in Zweifel Gezogene als ein Resultat exakter Forschung, sobald dasselbe in sein System paßt.

Wie bei E. Haeckel giebt es auch bei D. Strauß kein Bedenken gegen die Kant-Laplace'sche Nebulartheorie; wir finden bei ihm keine Untersuchung dessen, was wir Stoff und Kraft, Atom und Materie nennen, deshalb aber auch keine Aufklärung und kritische Sichtung jener Voraussetzungen, unter denen allein nicht bloß der atomistisch-mathematisch-mechanische Vorgang im Kosmos, sondern auch der weitere physikalisch-chemische, organisch-sensible und intellektuelle sich begreifen läßt. Während J. Huber die Nebulartheorie, die Selektionslehre in der Astronomie, die chaotische Urmasse, Stoff, Kraft, Materie u. s. w. in seinen Schriften „Zur Philosophie der Astronomie" und „Die Forschung nach der Materie" kritisch beleuchtet und für sie den Charakter einer offenen Frage klar legt, geht D. Strauß in diesem für eine philosophische Welterklärung so hochwichtigen Punkte jeder kritischen Untersuchung geradezu absichtlich aus dem Wege. Selbst in seinem „Nachwort als Vorwort" eilt er höchst flüchtig an dem vorbei, was Du Bois-Reymond „über die Grenzen des Naturerkennens" ausführt.

Ferner hält, wie E. Haeckel, auch D. Strauß den Hervorgang des Lebens aus dem Unorganischen im Sinne der Selektionstheorie für ganz unbedenklich. Als die Möglichkeit des Lebens — meint D. Strauß — auf der Erde da war, warum soll es auf dem Wege der generatio aequivoca aus chemischen und morphologischen Prozessen nicht entstanden sein?[56]) Aber nicht das ist die Frage, ob jemals eine generatio aequivoca im kosmischen Werdeprozeß stattfand, sondern unter welchen Voraussetzungen „das Wunder geschehen sei". Diese Frage unterwirft deshalb auch J. Huber einer eingehenden philosophischen Erwägung, während D. Strauß die generatio aequivoca nur als notwendigen Behelf und als Bindewort zwischen Nebulartheorie und Selektionslehre setzt.

Und wieder — während D. Strauß, von der ganz unphilosophischen Descendenzlehre befangen, den Gedanken eines durch innere Gesetze bedingten Fortschrittes in der Natur, also ein inneres Bildungsgesetz im Aufbau des Kosmos nicht finden kann, — weist Huber die Unentbehrlichkeit eines solchen Erklärungsprinzipes nach und stützt sich hierbei auf Aussprüche vieler hervorragender Naturforscher.

In seinen Kämpfen gegen die Descendenzlehre beruft sich J. Huber zu wiederholten Malen auf Naegeli, welcher die Erklärung für die Umgestaltung der organischen Natur nur in einem den Organismen innewohnenden „Prinzip der Vervollkommnung" finden kann, — auf den Botaniker Braun, welcher in der „Entwicklung" das große Gesetz der organischen Natur sieht, — jenes Gesetz, welches im Großen wie im Einzelnen gleiche Geltung hat, das Entfernteste zu einer großen Ordnung der Dinge verbindet, und nach welchem das Leben gleichsam aus einer Wurzel hervorgehoben wird zur Entfaltung der reichsten Mannigfaltigkeit seiner Darstellungen und doch zugleich hindurchführt zu einem Ziele derselben [57]), — auf K. E. v. Baer, der sich nicht denken kann, daß ein Lebendiges bestanden und sich fortgepflanzt habe, ohne daß es für irgendeine auf dieser Erde mögliche Lebensform ursprünglich organisiert war, der sich zur teleologischen Naturbetrachtung und in Folge dessen zur Annahme des Ausgangs alles Mannigfaltigen aus einer geistigen Einheit gedrängt sieht, weil er ja sonst annehmen müßte, daß die Welt aus einer unendlichen Zahl von Zufällen geworden sei [58]), — auf Wigand, welcher, obwohl der Descendenzlehre huldigend, doch durch seinen Gedankengang selbst auf den Erweis der Plan- und Zweckmäßigkeit der Schöpfung und eines inneren Bildungsgesetzes im Aufbau des Kosmos hinzielt [59]).

Es ist in der That auch höchst unphilosophisch, in dem gesetzmäßig uns entgegentretenden Nacheinander der Erscheinungswelt schon das Organisationsprinzip selbst besitzen zu wollen. Wie in den menschlichen Thaten als Thaten nichts mehr von der Freiheit in der Gesinnung und in der Entscheidung zu finden ist, so sind auch im bloßen Nacheinander der Erscheinungswelt die tieferen

Ursachen für die das „Nacheinander" setzende Entwicklung (Genesis) nicht mehr zu erkennen.

Die unphilosophische Weltbetrachtung des D. Strauß findet ihren würdigen Abschluß in der Behandlung von Denken und Sein. Nachdem die Physiker dargethan, daß Bewegung sich in Wärme verwandle, muß es nach D. Strauß wohl auch Bedingungen geben, unter denen sie sich in Empfindung verwandelt. „Auf der einen Seite wird der Nerv berührt, in innere Bewegung gesetzt, auf der anderen Seite springt eine Empfindung, eine Wahrnehmung an, springt ein Gedanke hervor; und umgekehrt setzt auf dem Wege nach außen die Empfindung und der Gedanke sich in Bewegung der Glieder um." [60])

J. Huber macht sich die Entscheidung über die Stellung und die Bedeutung des Bewußtseins und Geistes im Weltorganismus zu Sein und Erscheinung nicht so leicht wie D. Strauß. Ich möchte sagen: Seine ganze ideale Weltanschauung ist darauf angelegt und ausgebaut. Der Unter- und Überbau, die Physik und Metaphysik, die Theorie und Praxis zeigen keine Inkonsequenzen wie im Strauß'schen Systeme. Im realen Idealismus Hubers, welcher in beide Welten seine Wurzeln schlägt, ergänzen sich Reales und Ideales gegenseitig und fühlt sich der Mensch ebenso sicher vom einen wie vom anderen gehalten; bei D. Strauß aber, wie er selbst aus seinem idealen Universumsgedanken nur durch einen salto mortale wieder in die konkrete Welt zurückgelangt, führt nur ein ebenso tollkühner Sprung vom rein Materiellen und Mechanischen ins Ideale.

In allen jenen Punkten also, in denen sich die ganze Schwäche des Strauß'schen Systems für Begründung und Sicherstellung eines praktischen Idealismus offenbart, tritt der hohe Wert und die Bedeutung der Philosophie von J. Huber hervor. Wenn für den auf Messer, Wage und Zahlen sich stützenden Menschenverstand Anfang und Ziel der Genesis und die Genesis selbst ein verborgenes unlösbares Rätsel sind und bleiben, verwandelt sich bei J. Huber diese vor den Anfang der Welt sich lagernde Sphynx in ein heiliges Mysterium, das in unserer freien selbstbewußten Persönlichkeit seine Gewißheit und Sicherheit findet und das nicht bloß das Ganze, sondern auch alle Teile der Genesis durchdringt.

Nur dann begreift man, daß die Freiheit am Ende der kosmischen Entwicklung auf Erden hervorspringen und ansprechen konnte, wenn sie schon im Ursprung der alles bestimmende Grund des Weltprozesses gewesen ist, so daß die Welt überhaupt nicht verstanden werden kann, so lange sie nicht als in der Freiheit des Geistes begründet begriffen wird.

Der Strauß'sche Religionsbegriff setzt ein viel innigeres Verhältnis zwischen dem universellen Inbegriff und den wirklichen Welten voraus, als die Philosophie von Strauß zu begründen vermag. Wenn „Religion" auf dem Glauben ruhen soll, daß „alles nach ewigen Gesetzen aus dem einen Urquell alles Lebens, aller Vernunft und alles Guten hervorgeht", — dann dürfen wir doch nicht zugleich wissen, daß alle Gesetze erst „aus dem Ringen der blinden Naturkräfte" hervortreten und einzig „das allgemeine Ergebnis des Zusammenspiels der in der (konkreten) Welt wirksamen Kräfte" sind. Wenn wir überdies noch erfahren, daß „das Hervorgehen nach ewigen Gesetzen aus dem Universum" nichts zu bedeuten hat als eben einen Vorgang im Universum, soferne eben nichts außerhalb des Allbegriffs vor sich gehen kann; wenn also die Totalität nichts als die begriffliche Zusammenfassung aller wirkenden Ursachen und insofern ein vom Menschengeist Produziertes ist: wie soll dieser erkannte Universumsbegriff noch irgendwelche Gewalt auf das Thun und Lassen eines im Grunde durchaus hinfälligen, von blinden Kräften beherrschten Atomenkomplexes, Mensch genannt, haben? wie soll er überhaupt im Menschen entstehen? Daß der Mensch thatsächlich den Gedanken des Absoluten besitzt, das ist doch wahrlich noch kein Beweis dafür, daß er ihn hätte gewinnen können, wenn die naturalistische Grundlage der „neuen Lehre" in Wahrheit der letzte Grund aller irdischen Dinge wäre!

Eine Erklärung dafür, daß D. Strauß in der Religion die Idee des Universums und in der Ethik den Gattungsbegriff gegen alle seine Voraussetzungen zu wirkenden Ursachen erhebt, liegt wohl nur darin, daß ihm Religion und Sittlichkeit völlig aus den Händen entschlüpft und doch, sobald er nicht mit dem tiefsten Recht des bloßen Naturmechanismus, mit dem Recht der Gewalt, seine Philosophie krönen wollte, unentbehrlich waren. Hubers

philosophische Weltanschauung bedarf keines solchen „Notbehelfs“; sie ist ja nicht bloß obenhin, sondern bis ins innerste Wesen hinein ein von Christentum und Wissenschaft im edelsten Sinne des Wortes gleich sehr getragener Idealismus — eine Lebensphilosophie, darin aller Widerstreit von Glauben und Wissen in einem religiösen Geist und einer vergeistigten Religion aufgehoben ist.

---

3) Wider den Ultramontanismus.

In der deutschen katholischen Kirche gewann seit 1848 der jesuitische Kirchengeist rasch großes Ansehen. Die Römlinge beherrschten die katholischen Vereine und durch diese die öffentliche katholische Meinung; sie unterwarfen sich die Presse und schufen sich eine „gute“ Presse; sie dominierten in den Ordinariaten und in den Klerikalseminarien und arrangierten wider die deutsche katholische Theologie und ihre Vertreter, so weit sie nicht gefügig waren, eine Hetze, welche „rücksichtslos mit allen Mitteln der Verketzerung und Verleumdung ihr Werk vollbrachte, in der That ein wahres ‚Haberfeldtreiben‘, wie einer der berühmtesten deutschen Theologen in einem Briefe sich ausdrückte.“ [61]) Mit kalter und kluger Berechnung wurde gegen die katholische Wissenschaft Deutschlands die Waffe gekehrt, weil ja erst nach ihrer Unterdrückung die längst geplante Jesuitisierung und militärische Organisation der katholischen Kirche für politische Zwecke ohne Aufsehen und ohne Geschrei sich durchführen ließen.

Mit Hilfe organisierter Denunciation verfielen nacheinander die hervorragendsten katholischen Gelehrten dem Richtschwert der Indexkongregation und verschiedene Bildungsanstalten dem Banne. Man scheute sich nicht zu erklären, daß die ganze „deutsche“ Theologie auf einer falschen Grundlage ruhe, indem sie die Weise des Thomas von Aquin, dieses „lautersten Organs der heiligen katholischen Wissenschaft“, verlassen habe [62]). Die theologischen Fakultäten (darunter vor allen die Münchener), welche nicht dem neuen Scholasticismus huldigten, wurden als

„nicht gut katholisch" bei den Kandidaten der Theologie diskreditiert; dafür aber die der Germaniker — wie in Würzburg und Fulda, das Ketteler'sche Seminar in Mainz, die Jesuitenfakultät in Innsbruck — gepriesen und empfohlen. Nach Roms Anschauung erfüllt eben „der Klerus seinen Zweck viel besser, wenn er nicht gebildet, als wenn er gebildet ist"[63]).

Und nicht bloß die Theologen, auch die katholischen Philosophen, soferne sie nicht neuscholastische Philosophie trieben, wurden verdächtigt und verfolgt. Um auf dem Gebiete der Philosophie innerhalb der katholischen Kirche für die scholastische Methode die Bahn frei zu machen, wurden Günther und seine Schule niedergeworfen und alle philosophischen Werke, in denen sich eine historisch-kritische Feder offenbarte, mit Acht und Bann belegt. Man trug kein Bedenken — ja es geschah mit einer gewissen Ostentation —, sich, d. i. „die katholischen Glaubenslehrer par excellence", in den feindseligsten Gegensatz zur modernen Wissenschaft und Zivilisation zu stellen, um aus der hierdurch unvermeidlich entstehenden Wirrnis auf allen Gebieten des Lebens für das hierarchische Herrschgelüste Roms den größtmöglichen Vorteil zu ziehen.

Daß J. Huber in diesem Ringkampf des germanischen und romanischen Geistes nicht lange unberücksichtigt bleiben konnte, wird demjenigen durchaus verständlich sein, welcher sich den Entwicklungsgang Hubers hier vergegenwärtigt. J. Huber stand als Philosoph auf dem Standpunkte der Versöhnung von Glauben und Wissen. Die Sicherung der höchsten Probleme der Menschheit, der Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, nicht nur für die „köhlergläubige" Menge, sondern auch für den denkenden Teil in der Menschheit war ihm eine wahre Herzensangelegenheit. Schon bei dem Theologen — in seiner Schrift: „Der Anthropologismus rc." (1853) — trat dieser Standpunkt, wenigstens am Schlusse, aufs deutlichste hervor, ganz entschieden aber nach Hubers Übertritt aus der Theologie in die Philosophie. Dazu kam die in allen Schriften Hubers unverkennbar hervortretende Kampfeslust, für die einmal gewonnene Überzeugung mit der ganzen Per-

sönlichkeit einzustehen. Solche Männer sind nicht nach dem Geiste Roms; sie tragen das Kainszeichen des Ketzertums an sich und erscheinen für die Zwecke Roms bedenklicher, als selbst jene Philosophen, welche den nackten Materialismus und Atheismus predigen.

Der Kampf begann damit, daß Hubers „Philosophie der Kirchenväter" auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt wurde.

Unter den Neuscholastikern zählte damals Professor Stöckl in Münster nicht nur zu den fruchtbarsten philosophischen Schriftstellern, sondern auch zu den eifrigsten Ketzerrichtern. Nicht ohne Grund vermutete Huber, daß dieser Mann ihm den Konflikt mit der Indexkongregation veranlaßt habe, und er wartete nur auf Gelegenheit, ihm öffentlich die Maske vom Gesicht zu reißen. Da geschah es, daß ein Rezensent in der Wiener Literaturzeitung bei der Besprechung des ersten Bandes von Stöckls „Geschichte der Philosophie des Mittelalters" den Abschnitt über Scotus Erigena als die obwohl schwierigste, doch gelungenste Partie besonders hervorhob und zwar mit Ausfällen auf das Werk Hubers über Erigena, dem doch Stöckl ganze Stellen entnommen hatte. Huber blieb die Antwort nicht schuldig; in Nr. 133 der Beilage zur Allgemeinen Zeitung 1865 unterzog er das Stöckl'sche Buch einer kritischen Untersuchung, deckte dessen Schwächen auf und setzte, als Stöckl sich damit nicht zufrieden gab, in zwei Broschüren — „Professor Stöckl in Münster. Ein Beitrag zur Charakteristik neuscholastischer Wissenschaftlichkeit" und „Offener Brief an Professor Stöckl in Münster" diesen Kampf fort — zugleich die Gelegenheit benützend, um auf das Vorgehen und auf die Absichten der Römlinge in Deutschland aufmerksam zu machen.

„In Herrn Stöckl" — sagt Huber[64]) — „habe ich einen Mann vor mir, der sich seit geraumer Zeit berufen glaubt, über die philosophische Literatur, welche von der Universität München ausgeht, zu Gericht zu sitzen und der in seinem Verketzerungsgeschäft von Büchern und Personen auch nicht ohne Erfolg thätig ist; denn seinen eifrigen Bemühungen sind wohl hauptsächlich die kirchlichen Zensuren zu verdanken, die im Laufe der letzten Jahre über uns Münchener Philosophen ergangen sind. Er gehört jener bekannten neuscholastischen Richtung an, die im Interesse einer

antiquierten philosophischen Theologie und theologischen Philosophie, welche sie für „alleinseligmachend" zu halten scheint, auf jede neue und selbständige wissenschaftliche Regung innerhalb der katholischen Gelehrtenwelt mit fanatischem Hasse sich stürzt, daran so lange wendet und preßt, bis eine häretisch klingende Behauptung sich herausstellt, um dann nicht mit wissenschaftlichen Gründen sie zu bekämpfen, sondern nach Aufheftung irgendeiner Ketzeretikette sie dem kirchlichen Gerichte zu denunzieren. Wäre diese Partei, welche hinter der Autorität des Thomas von Aquin operiert und sich als seine getreue Anhängerschaft gebärdet, schon vor einigen Decennien so mächtig gewesen, wie heute, wahrhaftig, die katholische Literatur aus der Zeit der dreißiger und vierziger Jahre würde gerade um ihre bedeutendsten Werke ärmer sein."

„Jeder, der Thomas durchdacht und nicht bloß gelesen hat" — führt Huber in seiner zweiten Schrift aus — „weiß, daß derselbe eine doppelte Buchführung hat, daß der Theologe mit dem Philosophen oft in Konflikt gerät und von dem, was dieser als Grundsätze aufgestellt hat, jener wenig wissen will. Für den philosophischen Denker aber, der ein System von seinem Prinzip aus zu nehmen und zu beurteilen hat, können dieselben und ihre Konsequenz nicht durch anderweitige, von außenher noch hereingetragene Annahmen alteriert werden. Wer die Konsequenz nicht will, der darf eben die Prinzipienlehre nicht wollen. Was ist demnach von jenem Programm und jener Forderung der Neuscholastiker zu halten, daß auf der Grundlage des Thomas die christliche Spekulation fortgebildet werden müsse? Sie ist eben nichts anderes, als ein vollkommenes testimonium paupertatis dieser Partei; denn entweder kennt und versteht sie diese Prinzipienlehre des Thomas, dann ist jene Forderung von ihrem Standpunkte aus ex professo unmöglich und darum nicht aufrichtig gemeint — oder, was wahrscheinlicher ist, sie versteht dieselbe nicht; dann weiß man, was man von ihrer philosophischen Befähigung zu halten hat und was dabei, falls sie sich in Aktion setzt, für große Geistesthaten herauskommen müssen." [65])

„Die Herren" — bemerkt Huber [66]) —, „welche sich entweder von vorneherein mit der in der heutigen Wissenschaft auftretenden Befehdung des Christentums aus Bequemlichkeit nicht

bekannt machen oder überhaupt unfähig sind, ihre Einwürfe zu verstehen, haben es allerdings leicht, ihre Orthodoxie zu bewahren, indem sie dieselbe eben keiner Versuchung ausgesetzt finden. Schwieriger aber ist die Stellung und Aufgabe derjenigen, die der immer tiefer greifenden Negation gegenüber die positiven Überzeugungen wissenschaftlich aufrecht zu erhalten und zu vertreten bemüht sind. Im Interesse dieser Überzeugungen kann es unmöglich sein, wenn ihre Vorkämpfer auf alle Weise selbst von denjenigen verdächtigt werden, für deren Sache sie in letzter Instanz die Grundlage zu retten suchen. . . . Jene fanatische Partei, die ich in der Person des Herrn Stöckl hiermit bekämpfe, hat es glücklich dahin gebracht, daß fast alles, was unter den Katholiken in philosophischer und theologischer Wissenschaft sich in der letzten Zeit hervorgethan, entweder in seiner Rechtgläubigkeit verdächtigt oder geradezu kirchlich zensuriert wurde. Wo noch keine Ketzer waren, da hat sie erst Ketzer gemacht. Nur noch einige Zeit so fortgefahren und es wird bald keine Not mehr haben, in der katholischen Gelehrtenwelt wissenschaftliche Regungen auf dem Gebiete der Philosophie und Theologie totzuschlagen. Welch ein Dienst aber damit dem Katholicismus geleistet wird, daß der wissenschaftliche Geist aus ihm verscheucht wird, sieht jeder Unbefangene ein — nur jene übereifrigen Heißsporne der Orthodoxie nicht."

Die Männer jener Richtung, welche vor dem Jahre 1848 den Katholicismus zu Ansehen brachte, konnten sich nachgerade dem Gedanken nicht verschließen, daß sie in Vereinsamung gegenüber der jesuitischen Propaganda um alle Macht kommen, und haben darum den Gedanken gefaßt, in periodischen Vereinigungen persönlichen Meinungsaustausch der Gesinnungsverwandten zu ermöglichen. Was man von solchen Zusammenkünften erhoffte, spricht sich deutlich in dem öffentlichen Schreiben vom 4. und 12. August 1863 aus, durch welches die katholischen Gelehrten Deutschlands insgesammt nach München auf den 28. September eingeladen wurden.

Hiernach sollten diese Versammlungen den Zweck haben, gegen

die negativen und destruktiven Tendenzen in Literatur, Wissenschaft und Leben anzukämpfen und daher vor allem dahin zu trachten, daß innerhalb der katholischen Wissenschaft selbst etwa bestehende Differenzen ausgeglichen und die Kräfte nicht zersplittert, isoliert oder entmutigt werden, sondern alle sich vereinigen und durch die Gewähr gegenseitiger Unterstützung sich stärken und aufmuntern; heutzutage sei es ja dringender als je geboten, daß die Vertreter der katholischen Wissenschaft geistlichen und weltlichen Standes aus allen Gebieten des Wissens, welche mit der Religion und Theologie in irgendwelcher Wechselverbindung stehen, insbesondere der Philosophie, Geschichte und Naturwissenschaft, sich einander mehr, als bisher geschehen, nähern, um auf gemeinsamer Grundlage die katholische Wissenschaft nach allen Seiten hin mit vereinten Kräften zu begründen, zu erweitern und zu verbreiten [67]).

Die Veranstalter (J. v. Döllinger, B. Haneberg und J. Alzog) hofften wohl auf einen Sieg der deutschen Geisteswaffen gegen die romanistischen (jesuitischen), auf eine mächtige deutsche Majorität gegenüber den Neuscholastikern und namentlich auf einen innigeren Zusammenschluß der Männer der historisch-kritischen Wissenschaft; aber der Erfolg war ein durchaus entgegengesetzter —, und wie es so kam, war es nur der Natur der Sachlage entsprechend. Nicht die deutsche Wissenschaft, wohl aber die neuscholastische entspricht dem Geiste Roms; ein Kampf der deutschen Wissenschaft unter römischem Panier ist von vorneherein aussichtslos. Solchen Kämpfern hat J. Huber in seinem „Lamennais“ ihr Schicksal voraus verkündet.

Die Klage Hanebergs in seiner Begrüßungsrede fand durch den Erfolg der Versammlung ihre vollgültige Bestätigung. In der That! Wo waren jene Ideale hingekommen, mit denen die katholischen Gelehrten vor dreißig Jahren sich getragen haben? Was ist aus jenen Erwartungen geworden, welche das katholische Deutschland in jenen Jahren wie neu belebten, als Möhler wirkte, als Görres noch lehrte, als Montalembert über den Rhein kam und der deutschen Wissenschaft seine Huldigungen brachte, als der jüngere Windischmann, fast noch ein Jüngling, schon den Ruf eines gereiften Gelehrten verdiente? „Viele von uns“ — fuhr Haneberg fort — „haben damals erwartet, es würde nun eine

neue Ära christlicher Wissenschaft anbrechen, und es würde gerade Deutschland, am meisten in geistigen Kämpfen geübt und durch sie geläutert, in seinen wissenschaftlichen Bestrebungen der ganzen großen Kirche den reichsten Trost und die beste Hilfe bieten. Was ist aus diesen Erwartungen geworden?"[68])

Die Eröffnungsrede Döllingers über „die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie", in welcher er den Vorzug der deutschen Wissenschaft vor der jesuitischen oder neuscholastischen auseinanderzusetzen wagte, wurde — wie Friedrich erörtert[69]) — sofort „das Signal eines wohl für jeden Teilnehmer unvergeßlichen, zugleich äußerst skandalösen Angriffes der Neuscholastiker auf den Redner." Und was verlangte J. v. Döllinger in dieser Rede? „Wenn gegenwärtig in Deutschland" — so heißt eine Stelle[70]) — „zwei theologische Richtungen bestehen, so ist dies an sich kein Übel, vielmehr in mancher Beziehung als Gewinn zu achten, vorausgesetzt nur, daß beide wahrhaft wissenschaftlich sind und daß sie sich wechselseitig Freiheit der Bewegung gestatten. Der Wissenschaft ist die Freiheit so unentbehrlich als dem Körper die Luft zum Atmen, und wenn es Theologen giebt, welche ihren Fachgenossen die Lebensluft unter dem Vorwand der Gefahr für das Dogma entziehen wollen, so ist dies ein kurzsichtiges und selbstmörderisches Beginnen. . . . Gegen wissenschaftliche Fehler und Verirrungen dürfen nur gleichartige Mittel angewendet werden. Wer anders verfährt, schädigt die Theologie und die Kirche, welche nun einmal eine lebenskräftige und sich fortbildende Theologie nicht entbehren kann. Daß aber in dieser nur durch Irrtümer hindurch der Weg zur Wahrheit führe, ist ein Gesetz, welches in der Zukunft ebenso gelten wird, wie es in der Vergangenheit sich bewährt hat."

Deutsche und römische Wissenschaft prallten heftig auf einander. Der Gegensatz und der Charakter der Unversöhnbarkeit war ein offenkundiger, öffentlicher geworden. Gewiß würden in diesem Kampfe die Neuscholastiker, wofür schon ihr erster von Döllinger glorreich abgewiesener Sturmlauf Zeugnis ablegt, unterlegen sein, weil sie weder qualitativ noch quantitativ, sondern nur durch ihren Bund mit Rom den Gegnern gewachsen waren, — wenn man Roms Stellung zur Wissenschaft (oder, wie man sich aus-

drückte, das Verhältnis von Autorität und Wissenschaft)[71]) nicht in den Bereich der Beschlüsse gezogen hätte. Gerade aber auf diesen glatten Boden ließ sich die Versammlung hinleiten und alsbald zeigte sich, daß gegenüber der Frage, ob es für katholische Gelehrte eine von der Autorität unabhängige, völlig freie Wissenschaft gebe — auch die deutschen Gelehrten noch viel zu viel befangen waren. In der Beantwortung einer also formulierten Frage mußte sich der Sieg auf die Seite der Römlinge neigen.

Einem gründlichen Eingehen in die Sache selbst suchte man durch eine einseitige Betrachtung der Frage auszuweichen und gewann dabei schließlich eine Formel, für welche ein Döllinger und Deutinger mit Hergenröther und Moufang stimmen konnten. Nur drei der Versammelten (Professor Huber, Professor Friedrich und Professor Mayr aus Würzburg) dissentierten. Und selbst von diesen dreien erklärten am folgenden Tage die letzten beiden mit dem Beschlusse der Versammlung wohl im Prinzip, nicht aber in Bezug auf die Opportunität sich einverstanden, — so daß schließlich in dieser Versammlung die Souveränität und Freiheit der Wissenschaft nur noch durch J. Huber vertreten war. Dieser allein blieb auf seiner ebenso einfachen als klaren Forderung stehen: daß die Versammlung die Freiheit der Wissenschaft gegenüber der Autorität zu konstatieren habe, indem mit Propositionen äußerlich vermittelnder Art nichts gethan sei. Und in der That, die kommenden Ereignisse haben Hubers Prophezeiung vollständig gerechtfertigt[72]). Auch Döllinger, der in seinem Vortrage so sehr die unbelästigte Forschung auf dem Gebiete der historischen Kritik betont hatte, gab den philosophischen Geist des religiösen Lebens an die bloß äußerliche kirchliche Autorität preis.

Wie viele von jenen Männern haben seitdem bei ihren Reflexionen über das Thema „wie man Dogmen verfertigt" wohl auch mit dem Gedanken sich beschäftigt, daß der Philosophie neben der Aufgabe, den dogmatischen Stoff zu verklären, jene viel höhere, das Menschengeschlecht erziehende Aufgabe zukomme, der Wissenschaft überhaupt und der historischen Kritik insbesondere eine freie Bahn auszuhauen!

Der klägliche Erfolg dieser Versammlung hatte nur das eine

Gute: er deckte den Druck und Einfluß auf, mit welchem die Geister in der von Rom und den Jesuiten geleiteten katholischen Kirche belastet sind; er zeigte unwiderleglich, was diejenigen durchzusetzen vermögen, die in jener Versammlung gesiegt haben. Nur ein energischer Widerstand von jener Stunde an und ein ebenso energischer Schutz der katholischen Wissenschaft gegen Romanismus und Jesuitismus von Seiten derer, denen die Sicherung des Staates und der modernen Zivilisation, sowie die Pflege der Wissenschaft überhaupt anvertraut war, konnte der Welt das traurige Schauspiel des 18. Juli 1870 und den zeitlichen Mißerfolg des sogenannten Kulturkampfes ersparen.

Die katholischen Gelehrtenversammlungen hatten nach dem Willen der Jesuiten und auf Befehl des Papstes ein ebenso rasches als durchaus entmutigendes Ende gefunden, indem die Fortsetzung dieser Versammlungen kirchlicherseits von solchen Bedingungen abhängig gemacht wurde, daß die deutschen Gelehrten bei einiger Selbstachtung nicht darauf eingehen konnten. Statt dessen zogen die Scholastiker, welche von nun an ausschließlich auf den Generalversammlungen der katholischen Vereine Deutschlands das große Wort führten, die Angelegenheit vor diese und benützten sie, die Verdächtigung der nichtjesuitischen Gelehrten in die weitesten Kreise zu tragen und die Nichtberufung einer zweiten Gelehrtenversammlung als einen „geradezu trotzigen Widerspruch gegen den heiligen Stuhl" zu bezeichnen[73]). Es siegte jener Geist, der 1869 und 1870 in den bei Pustet unter dem Titel „Das ökumenische Konzil vom Jahre 1869" erschienenen „Periodischen Blättern zur Unterhaltung und Besprechung der Gegenstände, welche sich auf die neueste allgemeine Kirchenversammlung beziehen", — zum Ausdruck gebracht wurde: „Soll die Wissenschaft Großes leisten, so darf sie das Band, welches sie mit der Kirche verknüpft, nicht zerreißen. Nur in der steten Unterordnung und vertrauensvollen Unterwerfung unter die Lehrautorität ist sie im Stande, jene erhabene Aufgabe zu lösen, welche das Christentum ihr zuweist. . . . Nicht den Gelehrten, sondern den mit Petrus vereinigten Bischöfen hat Christus die Vollgewalt seiner

göttlichen Sendung übertragen, sie hat er zu Hirten und Lehrern der Völker gemacht und damit ihnen alle untergeordnet, die jemals an ihn glauben werden." [74])

Was aber an Aufklärung dieser Geist in sich schließt, dafür liegen seitdem die Thatsachen vor Augen. Das katholische Bewußtsein wurde von aller Wissenschaft und historischen Kritik entleert und mit ganz anderen Mitteln, als mit denen der Wissenschaft — mit Prozessionen und Wallfahrten, mit Marienerscheinungen und blutschwitzenden Jungfrauen, mit ungewöhnlich vermehrten Jubelfeierlichkeiten und Heiligsprechungen, mit katholischen Vereinen und frommen Kongregationen gedrillt. Auf solcher religiösen Kulturstufe ist es selbstverständlich nur noch die letzte Konsequenz, daß besser als Gottesdienst der Papstkult begriffen und zur Durchführung gebracht wird [75]).

Die Macht des Papsttums nahm ganz ungewöhnlich zu. Schon 1864 scheute man sich nicht mehr, den Syllabus zu erlassen und darin den neuen freien Geist auf den Gebieten der Gesellschaft und Politik, der Kultur und Religion, die Gleichstellung aller Konfessionen innerhalb des staatlichen Lebens, die Gewissensfreiheit und Preßfreiheit und namentlich die Mündigkeitserklärung der Wissenschaft in feierlichster Weise zu verdammen. Durch den Syllabus sollte das kirchliche wie das politische Leben der Völker autoritativ auf das Mittelalter (die Scholastik) zurückgeschraubt werden.

Drei Jahre später (1867) wurde alsdann die Gelegenheit des Centenariums Petri benützt, um der katholischen Welt die servile Stellung der katholischen Bischöfe an dem Verhalten der zur Feier Eingetroffenen darzulegen und um dem modernen Humanismus zum Trotz den ganz entgegengesetzten Geist der Papstkirche in der Heiligsprechung des spanischen Ketzerrichters Peter Arbues zu dokumentieren. Gegen 500 Bischöfe erklärten damals in einer Adresse an Pius IX.: „Wir glauben und lehren, was Du selbst glaubst und lehrst; wir verwerfen als Irrtümer, was Du verwirfst; wir wandeln unter Deiner Führung, kämpfen an Deiner Seite und sind bereit, mit Dir für den Herrn jeden Wechsel des Schicksals zu ertragen; wir erinnern uns und loben dankbaren Herzens und mit voller Zustimmung, was Du zum Heile der

Gläubigen und zum Ruhme der Kirche seitdem vollzogen hast." [76]) (Also auch den Syllabus.)

Nach solchen Vorgängen hatte man in Rom guten Grund zu glauben, daß das Papsttum einen unbedingt willfährigen Episkopat finden werde, wenn es von ihm die Kanonisation der mittelalterlichen Papstmacht und der mit dieser verbundenen scholastischen Wissenschaft verlangen werde. Und in der That! Rom taxierte richtig seinen Episkopat und niederen Klerus, die Ungefährlichkeit oppositioneller Regungen vereinzelter Staatsgewalten; es kannte überdies den weit verbreiteten religiösen Indifferentismus, der für die Absichten Roms weder Sinn noch Verständnis hatte. Die gelehrte katholische Welt (mit sehr wenigen rühmlichen Ausnahmen) und der katholische Episkopat (im allgemeinen nach dem Willen Roms auf seinen Stuhl gesetzt) ließen alles geduldig über sich ergehen; die „aufgeklärten" politischen Größen fühlten sich selbst zu groß, um den Gegner noch richtig würdigen zu können; die Staatsgewalten endlich waren noch lange nicht in dem Geiste der modernen Staatsidee genügend gekräftigt, um in einem etwaigen Kampfe mit anderen drohenden Mächten der Zerstörung bereits der Kirche entbehren zu können.

Einzelne Staatsmänner freilich, wie seinerzeit der Bayerische Ministerpräsident Fürst von Hohenlohe und der Bayerische Kultusminister v. Koch waren bezüglich der Pläne Roms weitsichtig genug und fühlten auch zum Widerstand die genügende Kraft in sich; aber das waren eben nur Personen, welche gehen, wie sie kommen, wenn der Tod sie ruft oder wenn sie nicht durch die gleiche Gesinnung ihrer Umgebung unterstützt werden. Eines aber wird immer das Verdienst dieser beiden Männer bleiben, daß sie die Welt auf das aufmerksam gemacht haben, was das Vatikanische Konzil am 18. Juli 1870 zum Abschluß brachte.

Unter ihrem Schutze hatten sich in Bayern jene Männer zusammengefunden, welche vorerst in der Augsburger Allgemeinen Zeitung, dann aber auch in einzelnen selbständigen Schriften gegen die für den Staat wie für die Kirche gleich gefährlichen Pläne Roms und der Jesuiten in die Schranken traten und auch dann noch fortkämpften, als sie den gebührenden und so notwendigen Succurs aus den Reihen der „Aufklärer" und

der „Aufgeklärten“ nicht erhielten. Das geistige Haupt dieser neuesten liberalen katholischen Bewegung in Deutschland, deren Wurzeln einerseits im katholischen Gewissen, anderseits im katholischen Wissen ruhten, war J. v. Döllinger; mit gleichem Rechte darf aber auch behauptet werden, daß in J. Huber die Energie und das eigentlich treibende Element derselben vertreten war.

....

Zum ersten Male wurde das Vorhandensein dieser liberalen katholischen Geistesrichtung politisch bemerkbar — in der sogenannten Speierer Seminarfrage und bei Gelegenheit einer Professur-Erledigung an der theologischen Fakultät in Würzburg.

In der Freisinger Denkschrift vom Jahre 1850 hatten die bayerischen Bischöfe erklärt: „daß der Papst, die Bischöfe und die gesammte Kirche Bayerns die zweite Verfassungsbeilage, insofern sie in direktem Widerspruch mit dem Konkordat sei, niemals anerkannt haben oder anerkennen werden und daß ebenso alle älteren, die Freiheit der Kirche beeinträchtigenden Verordnungen, welche nach der deutlichen Stipulation des Konkordats als aufgehoben zu betrachten seien, sowie die nach dem Abschlusse des Konkordats auf Grund der widersprechenden Paragraphen des Religions-Ediktes erlassenen Gesetze und Verordnungen nicht ohne Beeinträchtigung der Kirche zu Stande kommen konnten.“ Sie hatten verlangt, daß ihnen der Staat „die an den bischöflichen Seminarien bestehenden Lehranstalten“, wo dies möglich, übergebe, oder wenigstens „die Errichtung solcher Studienanstalten in den bischöflichen Seminarien“ gestatte. Sofort müsse der Episkopat aber fordern, „daß jedenfalls die (königlichen) Lyceen, welche neben bischöflichen Seminarien bestehen, sogleich als bischöfliche Anstalten erklärt, mit den Seminarien untrennbar verbunden und ihre Professoren nach Art. 5 des Konkordats künftig von den Bischöfen ernannt werden“. Das Recht, an den theologischen Fakultäten der Universitäten die Lehrer zu ernennen, wollen sie zwar dem Könige nicht bestreiten, aber die Ernennung solle nur „mit Gutachten und Zustimmung der kirchlichen Autorität geübt werden und der ernannte Lehrer von dieser die Mission erhalten“ [77]).

In einem wahrhaft zeitgemäßen Staatswesen aber giebt es keine Ausnahmestellungen für irgendwelchen besonderen Stand. Der Staatsgewalt obliegt die heilige Pflicht, von den Faktoren, die sich innerhalb ihrer Machtsphäre bethätigen, keinen besonders zu begünstigen und vor allem dafür zu sorgen, daß der Grund- und Eckstein aller Staatswohlfahrt, die Volkserziehung und Volksbildung, nicht in einseitige Bahnen geleitet werde.

Diese Richtungen eines wahrhaft liberalen Staatswesens und der römisch-hierarchische Geist müssen, wo sie zusammen treffen, gegen einander prallen. Das Kultusministerium v. Koch geriet in einen solchen Konflikt und scheute nicht den Kampf.

Was die Speierer Seminarfrage betrifft, war der Vorgang folgender: Das Seminar hatte bis 1864 einen einjährigen Kursus für die praktische Ausbildung der Seelsorgekandidaten; jedoch dem theologischen Studium selbst mußten die Theologiekandidaten an irgendeiner Universität obliegen. Der Bischof betrachtete dies als einen Übelstand und beschloß, mit dem Wintersemester 1864/65 ein zwei Jahreskurse umfassendes theologisches Studium in seinem Seminar selber zu errichten und zu eröffnen. Hiergegen hätte nun das Ministerium nichts einzuwenden gehabt, wenn sich der Bischof dazu verstanden hätte, nur in Übereinstimmung mit der Staatsregierung die Professuren zu besetzen und mit denselben die Vorteile der an den Staatsanstalten üblichen pragmatischen Rechte zu verbinden, wogegen sich der Staat anheischig gemacht hätte, die Besoldung der nötigen Professoren zu bestreiten. Aber ein Bischof, der in unseren Tagen noch die mittelalterlichen Prätensionen der Kirche als göttliches Recht und das Tridentiner Seminardekret, welches nach Form und Inhalt den mönchischen Geist der Kirche protegiert, als kanonische Norm festhält, konnte sich ja gerade darauf nicht einlassen [78]).

Mit Recht sah das Kultusministerium bei den thatsächlich bestehenden intimen Beziehungen von Staat und Kirche in Bayern in dem Vorgehen des Bischofs eine tiefe Schädigung nicht bloß der theologischen Studien, sondern auch der staatlichen Institutionen und es that nur, was es als wahrhaft liberale Regierung thun mußte, — es wahrte die Selbständigkeit des Staats gegen die Übermacht kirchlicher Einflüsse, erklärte

unterm 17. August 1864 das Vorhaben des Bischofs als ein verfassungswidriges und stellte im Widersetzungsfalle Zwangsmaßregeln in Aussicht. Als der Bischof trotzdem am 1. November in seinem Seminar den vollen theologischen Kursus eröffnete, antwortete das Ministerium mit der polizeilichen Schließung der Anstalt, unberührt davon, daß die ultramontane Presse mit vollen Backen in die Lärmtrompete blies.

Während es in diesem Falle nur zu einem einseitigen Lärmen kam, führte der zweite Fall, darin das Augenmerk des Ministeriums in richtiger Erkenntnis der Zeitlage darauf gerichtet war, die deutsche katholische Wissenschaft vor Überwucherung des römischen Elementes zu schützen, zu einem literarischen Kampfe, an welchem sich alle Parteien beteiligten. Als es sich nämlich um Wiederbesetzung einer in Erledigung gekommenen Professur an der schon allzu sehr in die Hände der Jesuitenschüler gelangten theologischen Fakultät in Würzburg handelte, befürwortete v. Koch die Berufung eines Theologen von deutscher Bildung und der in dieser Sache seinem Könige erstattete Vortrag war allerdings dazu angethan, die Absichten der ultramontanen Partei auf Lehrkanzeln und Bischofsstühle, so lange König Max II. regierte, zu kreuzen.

Es darf deshalb nicht wunder nehmen, daß diese Partei, als jener Vortrag (durch Zufall hieß es!) in ihre Hände kam, auch noch nach dem plötzlich und allzu früh erfolgten Tode des Ministers in der jesuitisch-katholischen Presse Lärm schlug, als ob wieder einmal der gute katholische Glaube in Gefahr sei. Vornehmlich geschah dies durch die Broschüre: „Zur Belehrung für Könige. Ein Vor- und Nachwort zu einem Vortrage des weiland Königlich Bayrischen Kultusministers Nik. v. Koch vor Sr. Majestät dem Könige von Bayern über Ultramontanismus, Romanismus, Scholastik, deutsche Wissenschaft, das deutsche Kollegium in Rom und die theologische Fakultät in Würzburg. Zugleich ein Beitrag zu einer Charakteristik des verstorbenen und zur Ehrenschuld des künftigen Kultusministers in Bayern."

Die gebührende Abfertigung ließ nicht lange auf sich warten, und, obwohl diese anonym erfolgte, die Feder eines gründlichen Kenners des alten und neuen Jesuitismus (J. Huber's) war darin leicht erkennbar. Es erschien in der Augsburger Allgemeinen

10*

Zeitung (1867, 12. März u. ff.), deren Verhalten im Geiste der Freiheit und Wissenschaft vor, während und nach dem Konzil nicht rühmlich genug hervorgehoben werden kann, eine wahrhaft vernichtende Kritik, welcher Kritik von nun an, zur großen Indignation der ultramontanen Parteiführer, eine Reihe oppositioneller Artikel folgte, die rücksichtslos alle die Schädigungen aufdeckten, welche die deutsche Wissenschaft seit geraumer Zeit durch die Pioniere des Ultramontanismus erfahren hatte und auch ferner noch zu gewärtigen haben wird.

„Dieses Pamphlet" — hieß es in jener Kritik — „ist kein isoliertes Ereignis, sondern hängt mit einer ganzen Reihe von Vorgängen zusammen, die alle nach dem gleichen Ziele steuern, nämlich nach der Unterdrückung des wissenschaftlichen Geistes innerhalb des Katholicismus, nach der Aufrichtung einer toten Autorität, welche die Ideen des Jahrhunderts durch disziplinären Zwang und Gewaltmaßregeln bekämpfen will." Es wird dies einerseits aus der Kampfweise der „Neuscholastiker" wider den historischen Kriticismus der theologischen Wissenschaft erhärtet, — einer Kampfweise, die immer unverhüllter hervortrete, seitdem der Jesuitenorden sich einigermaßen wieder von der Niederlage erholt habe, welche er in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts auf politischem, religiösem und pädagogischem Gebiete erfahren. Andererseits wird durch Citate von Aussprüchen der „Civiltà cattolica" und des Mainzer „Katholik" nachgewiesen, daß ein nach solchen Lehren gebildeter Klerus in der That unserem ganzen Zeitbewußtsein verständnislos und feindlich gegenüberstehen müsse, daß unheilvolle Konflikte zwischen Staat und Kirche nur die unausbleiblichen Folgen dieser Grundsätze sein könnten. Man könne in einer Erziehungsweise nach dem Tridentiner Seminardekret ebensowenig, wie in dem auf die Spitze getriebenen Thomismus, sei es in der Theologie, sei es in der Philosophie, das Hegen und Pflegen einer geistigen Sklaverei verkennen. Endlich wies der Verfasser der Kritik auf die kirchenpolitischen Tendenzen des Ordens hin, die ja in der Encyklika vom Jahre 1864 und im beigegebenen Syllabus einen sehr prägnanten Ausdruck erfahren haben und in der Verteidigung der päpstlichen Unfehlbarkeit zum Abschluß kommen würden. — Diese geharnischte Abhandlung erregte großes

Aufsehen; denn niemand konnte darüber in Zweifel sein, daß sie nicht bloß zur Ehrenrettung eines einzelnen Mannes geschrieben worden war.

Nicht minder einschneidend und bezüglich ihrer intellektuellen Urheberschaft auf denselben liberalen katholischen Kreis hinweisend (jedoch nicht von J. Huber geschrieben) waren die Artikel über die spanische Inquisition und über Peter Arbues. Sie wurden durch die aller Humanität Hohn sprechende Kanonisation des Ketzerrichters Arbues veranlaßt, um ein kirchliches System zu charakterisieren, welches im neunzehnten Jahrhundert noch mit dem barbarischen Geiste des Inquisitionszeitalters sich als solidarisch verbunden dokumentierte [79]).

Heute kann wohl darüber kein Zweifel mehr bestehen, daß das Vatikanische Konzil nur zur Dogmatisierung der päpstlichen Allgewalt und Unfehlbarkeit veranstaltet worden ist. In den Jahren, welche dem Konzil unmittelbar vorausgingen, wurde freilich jede Beziehung des Papstes und der Kurie zu den Agitationen der Jesuiten dementiert. Wer aber tiefer in die kirchlichen Verhältnisse zu schauen vermochte, der ließ sich schon damals vom Scheine nicht täuschen, obwohl die Civiltà cattolica die Sache wie von ungefähr in Szene setzte und mit Hilfe anderer Jesuitenblätter in Fluß brachte.

„Ganz zufällig" läßt sich die Civiltà unter dem 6. Februar 1869 aus Frankreich schreiben: „Die liberalen Katholiken fürchten, das Konzil möchte die Doktrin des Syllabus und die dogmatische Unfehlbarkeit des Papstes verkündigen; . . . die eigentlichen Katholiken (d. i. die große Mehrheit der Gläubigen) haben die entgegengesetzten Hoffnungen. . . . Sie werden die Proklamierung der dogmatischen Unfehlbarkeit des Papstes mit Freuden aufnehmen. Niemand verkennt, daß der Papst selbst nicht geneigt ist, hinsichtlich eines Satzes, der sich direkt auf ihn zu beziehen scheint, die Initiative zu ergreifen. Man hofft aber, daß die einmütige Kundgebung des heiligen Geistes durch den Mund der Väter des Konzils die Unfehlbarkeit des Papstes durch Acclamation definieren wird." [80])

Um dieser „Hoffnung“ der eigentlichen Katholiken sichtbaren Ausdruck zu verleihen, wurde alsbald von Seiten der Jesuiten direkt und indirekt die Gründung von Kongregationen ins Werk gesetzt, welche sich verpflichteten, sowohl an der päpstlichen Unfehlbarkeit als einem Glaubensartikel festzuhalten, als auch für denselben Propaganda zu machen. Überdies wurde das lang verpönte Institut der Provinzialsynoden plötzlich von Rom aus wieder befürwortet, um diese Versammlungen, d. h. die Bischöfe, zu einer „beistimmenden“ Meinungsäußerung über die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit zu veranlassen[81]).

Gegenüber solchen Vorgängen war wohl das „Habt Acht, ihr Wächter des Glaubens!“ geboten. Aber die Jesuiten hatten bereits die katholischen Vereine und im Großen und Ganzen auch die „katholische Presse“ in den Händen, so daß, nachdem dem Klerus und Volke längst seine Diözesansynoden genommen waren, oppositionell katholische Stimmen entweder auf eine bloße Wirksamkeit durch Bücher und Broschüren, die Rom ja beliebig mit dem Interdikt belegen konnte, oder auf die dem katholischen Volke verdächtigte liberale Presse angewiesen waren.

Dazu kam noch das jesuitische System, den Gegnern nicht mit Gründen, sondern mit hämischen Invektiven zu antworten; und es ist nicht jeden Mannes Sache, sich solchen auszusetzen. Die Opposition durfte sonach von vorneherein nur auf wenige energische Männer rechnen. Und auch darüber darf man sich nicht wundern, wenn die Verfasser des „Janus“[82]) im Vorwort erklären: Die Verfasser nennen sich nicht, auf „daß, falls eine Polemik hervorgerufen werden sollte, derselben keine Gelegenheit geboten sei, statt einer objektiv wissenschaftlichen, mit Würde und Anstand geführten Erörterung der in Rede stehenden hochwichtigen Fragen, den Streit mit dem korrosiven Gift von Verdächtigungen und Invektiven gegen die Personen der Verfasser auf ein anderes Gebiet zu versetzen“.

Heute freilich ist es nicht mehr unbekannt, daß bei Abfassung des Janus-Werkes in erster Reihe Döllinger, dann aber Huber am meisten beteiligt war.

In der von letzerem verfaßten Vorrede präzisiert Janus seinen Standpunkt dahin: „Wir haben geschrieben unter dem Eindruck

der Besorgnis vor einer ernsten Gefahr, welche zunächst allerdings die katholische Kirche und ihre inneren Zustände bedroht, dann aber, wie dies bei einer hundertachtzig Millionen Menschen umfassenden Organisation nicht anders sein kann, noch größere Dimensionen annehmen, zu einem großen sozialen Problem sich gestalten und auch die kirchlichen Genossenschaften und Nationen, die außerhalb der katholischen Kirche stehen, nicht unberührt lassen wird. . . . Wir sind (heißt es ferner) die Gesinnungsgenossen derjenigen, welche erstens überzeugt sind, daß die katholische Kirche zu den Prinzipien der politischen, intellektuellen und religiösen Freiheit und Selbstentscheidung, soweit diese Prinzipien im christlichen Sinne verstanden werden, ja gerade aus dem Geiste und Buchstaben des Evangeliums geschöpft sind, sich nicht feindlich und abwehrend verhalten dürfe, vielmehr positiv auf dieselben eingehen und auf deren stete Verwirklichung reinigend und veredelnd einwirken solle. Wir teilen zweitens die Ansicht derer, welche eine große und durchgreifende Reformation der Kirche für notwendig und für unvermeidlich halten, wie lange sie auch hinausgeschoben werden mag. Uns ist die katholische Kirche keineswegs identisch mit dem Papismus . . . mit jener Lehre und jener Gestalt der Kirche, welche von der römisch-jesuitischen Zeitschrift (Civiltà cattolica) seit Jahren als die allein richtige, als der einzige und letzte Rettungsanker der sonst untergehenden Menschheit gepriesen wird. . . . Indem wir nun gezwungen waren, dieser Partei, welche entweder ohne Kenntnis der Kirchengeschichte oder mit bewußter Fälschung derselben ihre Pläne betreibt, entgegenzutreten, mußten wir die altkatholische Institution des Primats im Verhältnis zu seiner späteren Gestaltung schildern, und so war es unvermeidlich, in der Darstellung dieser Entwicklung betrübende Schattenseiten des Papsttums hervorzuheben . . . denn in der That erscheint das Papsttum, wie es geworden, als ein entstellender, krankhafter, und atembeklemmender Auswuchs am Organismus der Kirche, der die besseren Lebenskräfte in ihr hemmt und zersetzt und selbst wieder mancherlei Siechtum nach sich zieht."

Die Geschichte und die historische Kritik der Hypothese der päpstlichen Unfehlbarkeit gestalteten sich zu einem vernichtenden

Gottesgericht für diese Lehre; denn die Forschungen ergaben Irrtümer und Widersprüche der Päpste und eine dem späteren Papstimperium geradezu widersprechende Stellung der römischen Bischöfe in der alten Kirche; sie führten auf Pseudo-Isidor und seine Wirkungen, auf die Gregorianischen Fälschungen, sowie auf die frühesten römischen Fiktionen; sie deckten endlich jene gewaltige, hiermit zusammenhängende Metamorphose auf, durch welche an die Stelle des ersten, die kirchlichen Angelegenheiten mit seinen Brüdern gemeinsam beratenden und beschließenden, mit dem Beispiele der Unterwerfung unter die Kirchengesetze vorangehenden Bischofs die Zwingherrschaft eines absoluten Monarchen gesetzt und der Bureaukratismus sammt allen seinen Gebrechen in die religiöse Sphäre eingeführt wurde. „Gerade dies letztere System aber" — sagt Janus — „ist der Boden der Unfehlbarkeitslehre. Päpste, welche in diesem Geiste fühlten und dachten, wollten unfehlbar sein; Männer, welche im Papste einen Vice-Deus adorierten, arbeiteten für die Begründung und Ausbreitung solcher Lehre."

Vor allen wurde der Jesuitenorden bedeutungsvoll; er mußte es werden, wenn man sich nur sein Wesen vergegenwärtigt. Der Jesuit sieht in dem Verzicht auf das eigene Urteil, in der passiven Hingabe der Intelligenz wie des Willens an diejenigen, welche er als seine Gebieter (quasi Christus) erkennt, die Blüte der Religiosität; er ist darum eben auch wie geschaffen zum Anwalt des vollständigsten Absolutismus in der Kirche und der persönlichen Unfehlbarkeit des Papstes. Dies — resumierte Janus — sammt der seit dem Tridentiner Konzil in der Kirche dem Orden zugefallenen Macht, sowie der verwandte Geist des Papalsystems haben die Kirche in einen bezüglich der Lehre so verschwommenen und unsicheren Zustand gebracht, daß man sich der schlimmen Befürchtung nicht erwehren könne, es solle auf dem Konzil der Geist der alten Kirche durch Provocierung des Infallibilitätsdogmas alteriert werden[83]).

Und in der That! was diese Männer damals (1869) gefürchtet und wogegen sie mit der Waffe des Geistes angekämpft — leider schon heute können jene Prophezeiungen aus dem Gange der Ereignisse als vollkommen begründet gewürdigt werden.

Die Freude aller noch nicht im Jesuitismus untergegangenen Katholiken über das Erscheinen eines solchen Buches gerade zur rechten Zeit war groß und allgemein und wurde um so größer, je mehr die ultramontane Presse durch ihre unwissenschaftlichen, aber um so schmutzigeren Ergüsse den hohen Wert des Werkes auf indirekte Weise dokumentierte. Professor A. Stöckl in Münster beispielsweise, der freilich schon durch seine literarische Fehde mit Huber der Welt bekannt geworden war, nannte den „Janus" ein „berüchtigtes Buch", eine „Schandschrift" und „prickelnde Speise". Aber auch Professor Hergenröther vermochte durch seinen „Anti-Janus" dem Buche nicht den geringsten Schaden zuzufügen.

Je näher das auf den 8. Dezember 1869 berufene „allgemeine" Konzil heranrückte, um so mehr häuften sich in der „Augsburger Allgemeinen Zeitung" die geharnischten Artikel gegen die jesuitische Propaganda [84]). Sie gehören dem Kreis des „Janus" an und sind kirchenpolitischer Natur, für welche Seite des „Janus" späterhin J. Huber in seinen Artikeln „Das Papsttum und der Staat" öffentlich als Verteidiger eingetreten ist.

Im Mai erschienen „Aussichten vom Konzil". Hierin wurde auf die Tragweite des neu zu schaffenden Glaubensprinzipes von der päpstlichen Unfehlbarkeit und Allgewalt hingewiesen. Man solle sich ja nicht verbergen, daß in einem derartigen Satze, wenn einmal Dogma, die vollständige Herrschaft der Kirche über den Staat prinzipiell und mit der Kraft eines katholischen Glaubenssatzes ausgesprochen und diese einen Faktor bilden werde, mit welchem jedes Gemeinwesen, jeder Staat, der katholische Einwohner hat, werde rechnen müssen. Es sei die Vorsicht um so gebotener, als man in Rom sehr gut wisse, was man thue und damit erreiche.

Diesem Artikel folgten nacheinander: „Zum künftigen Konzil", „Fürst Hohenlohe und das Konzil", „Zum Konzil". Während der Artikel „Zum künftigen Konzil" den jesuitischen Einfluß auf die Konzilsarbeiten besprach, traten die letzten beiden für das bekannte Hohenlohe'sche Projekt in die

Schranken. Es sei dringend geboten, hieß es darin, „daß die Regierungen von Staaten mit katholischer Bevölkerung den Dingen, die in Rom sich vorbereiten, eine ernste Aufmerksamkeit schenken und sich nicht von Konzilsdekreten überraschen lassen, die, wenn einmal verkündigt, ihre Unterthanen in die schmerzliche Alternative zwischen ihren Pflichten gegen den Staat und ihrem Gehorsam gegen die Kirche versetzen, allenthalben Unruhen und Konflikte erzeugen, und vor allem ihre Bischöfe selbst in einen Widerspruch mit den Verfassungen, die sie beschworen haben, verwickeln müssen." Ein solcher Konflikt könne nur Kirche und Staat schädigen und denen nützen, die im Trüben fischen wollen; darum wären schon aus staatsmännischer Klugheit Präventivmaßregeln geboten, wie sie Fürst Hohenlohe ergriff und vorschlug.

Und mit Rücksicht auf die Ablehnung, welche die Hohenlohe'sche Zirkulardepesche von Seiten der geschäftsleitenden Staatsmänner erfahren, führt der Artikel „Zum Konzil" aus: „Man hat es vom Standpunkte der Staatspolitik aus als geeignet erachtet, vorerst auf die Absichten der Kurie mit dem Konzil keinen Druck auszuüben, die Beschlüsse desselben abzuwarten und dann hintendrein, wenn dieselben das Staatsinteresse gefährden sollten, mit Repressivmaßregeln einzuschreiten. Im Sinne der nichtultramontanen gläubigen Katholiken kann selbstverständlich ein solches Verhalten der Regierungen nicht sein, weil es ihnen die Verpflichtung auf die neuen Glaubensartikel nicht erspart, und die Feststellung derselben für ihr religiöses Gewissen nicht einfach rückgängig machen kann. Es fragt sich aber auch, ob vom Gesichtspunkte der Staatswohlfahrt aus dieses Auskunftsmittel nicht beanstandet werden muß. Man erwäge, welchen gefährlichen Einfluß Konziliumsbeschlüsse, die zur Befeindung des modernen Staates und seiner Zivilisation auffordern, auf jene zahlreichen Klassen ausüben können, welche noch immer in der Hand des Klerus sich befinden, und einen großen Faktor im Staatsleben bilden. Man bedenke, was in dieser Hinsicht von einem Klerus erwartet werden darf, der in Zukunft, wenn nicht alle Anzeigen trügen, gerade auf Grund von Beschlüssen des bevorstehenden Konzils, noch mehr, als es schon vorher der Fall war, aller modernen Bildung entfremdet, in einem feindlichen Geiste gegen den Staat erzogen und zu einem ganz

willenlosen Werkzeug in der Hand Roms gemacht werden soll. Die Konflikte, denen man zwischen Kirche und Staat entgegengeht, wird man nicht unterschätzen dürfen.“ Und auch nach einer anderen Seite hin werden sich die unseligen Folgen zeigen: „Der religiöse Indifferentismus der Zeit wird zwar kein offenes Schisma in der katholischen Kirche aufkommen lassen, aber der innerliche Abfall von ihr wird um so größere Dimensionen annehmen. Alles was durch die moderne Bildung hindurchgeht, wird sich innerlich von der Kirche scheiden, die für die Entwicklung des menschlichen Geistes nur Anatheme besitzt. Indem die höchste Lehrautorität der Kirche, das ökumenische Konzil, zum Organ einer extremen Partei herabsinkt und Doktrinen sanktioniert, welche mit der Lehre und der Geschichte der Kirche selbst im grellen Widerspruch stehen, vernichtet sie sich und untergräbt das Fundament, auf dem bisher die Glaubenszuversicht stand. So wird der immer weiter um sich greifenden Negation des Christentums kräftig in die Hände gearbeitet.“

Seitdem sich die Lage der Dinge geklärt hat, hat es sich doch wohl zur Evidenz herausgestellt, daß die Zirkulardepesche des Bayerischen Premierministers so berechtigt war, wie sie der Würdigung wert gewesen wäre. Nur ein entschiedenes gemeinsames Beschreiten der von Fürst Hohenlohe vorgezeichneten Bahn seitens der Staatsregierungen hätte den Konflikt beschwören, wenigstens demselben die dogmatische Unterlage unmöglich machen können. Nur wenn die Regierungen die geheim gehaltenen Pläne der römischen Kurie dadurch gekreuzt hätten, daß sie, in entgegengesetzter Handlungsweise, alles gethan, um noch vor dem Zusammentritt des Konzils und dem Beginn des konziliarischen Intriguenspiels die Situation zu klären und der Kirche ihr Verhältnis zum modernen Staate klarzulegen: dann würde schon aus diesem Grunde vieles verhindert worden sein, weil die Opposition innerhalb der Kirche selbst an Macht gewonnen hätte.

Die weiteren Artikel „Der Hirtenbrief der deutschen Bischöfe über das Konzil“ und „Die Bischöfe und das Konzil“ waren zur Unterstützung der den Neuerungen abgeneigten deutschen Bischöfe geschrieben. Die in Fulda noch vor dem Konzilsbeginne versammelten Bischöfe hatten nämlich in ihrem

gemeinschaftlich erlassenen Hirtenbriefe feierlich der Nation ihr Wort verpfändet, — daß sie auf dem Konzil für folgende drei Grundsätze einstehen werden: Erstens werde „das Konzil keine neuen und keine anderen Grundsätze aufstellen, als diejenigen, welche euch allen (deutschen Katholiken) durch den Glauben und das Gewissen in das Herz geschrieben sind"; zweitens werde und könne „nie und nimmer ein allgemeines Konzil eine neue Lehre aussprechen, welche in der heiligen Schrift oder in der apostolischen Überlieferung nicht enthalten ist"; drittens werde nur „die alte und ursprüngliche Wahrheit in klares Licht gestellt" werden.

Zur Aufdeckung und Abschwächung der jesuitischen Umtriebe auf dem Konzil selbst waren die „Römischen Briefe" in der „Augsb. Allgem. Zeitung" bestimmt. Ihnen allein gelang es, das Konzilsgeheimnis wenigstens einigermaßen zu durchbrechen und so das Konzil selbst vor der Geschichte gegen eine nachfolgende jesuitische Fälschung zu retten; denn wenn irgendwo — würden hier die Jesuiten den Grundsatz, daß der Zweck die Mittel heilige, befolgt haben. Was in dieser Hinsicht nach dem Konzil gerade die Oppositionsbischöfe geleistet, läßt mit gutem Grunde darauf schließen, was erst die Jesuiten aus einem in ein geheimnisvolles Dunkel gehüllten Konzil gemacht hätten.

Auch diese römischen Briefe gehören zu den Arbeiten des „Janus"=Kreises, der „seine Liebe zur Kirche von der Liebe zum Guten und Wahren nicht trennen wollte, und den eine tiefe moralische Kluft von jenen geschieden, welche mit vollem Bewußtsein die Kirche durch die Sünde, die religiöse Wahrheit durch geschichtliche Lügen zu retten suchten". In allen diesen — wenigstens in den meisten der vorgenannten anonym und nur unter einer Chiffre erschienenen Schriftstücke — ist Hubers Geist nicht zu verkennen.

Mit Namensnennung aber veröffentlichte Huber noch während des Konzils (im Februar 1870) in der Augsb. Allgem. Zeitung „Die Freiheiten der französischen Kirche". Die Geschichte, sagt man, ist die beste Lehrerin; und in der That läßt sich wohl keine bessere Lehre aus irgendwelchem kirchenhistorischen Material ziehen, als gerade aus dem Achtung gebietenden Ringen

der französischen Kirche mit dem jede kirchliche Freiheit erwürgenden papistischen Absolutismus und aus dem endlichen, durch unabwendbare Gegengewichte herbeigeführten Erliegen des Gallikanismus und Siegen der ultramontanen Tendenzen. „Es ist wie eine häusliche Angelegenheit“ — schreibt J. Huber —, „was der französische Episkopat auf dem gegenwärtigen Konzil vertritt, wenn er gegen die päpstliche Unfehlbarkeit kämpft, weil mit diesem dogmatischen Dekrete auf die ruhmreiche Geschichte der französischen Kirche, auf ihre Thaten auf den reformatorischen Konzilien von Pisa, Konstanz und Basel, auf die feierlichen Erklärungen ihrer Versammlungen, endlich auf die Namen ihrer größten Gelehrten und Prälaten der Schatten heterodoxer Doktrinen und Bestrebungen fallen müßte.“ [85])

Noch nachdrücklicher griff J. Huber das Papsttum, sofern es seine heilbringende Aufgabe in eine auf Weltherrschaft abzielende verkehrte, in seinen vom 19. März bis 8. April in der Augsb. Allgemeinen Zeitung veröffentlichten Artikeln „Das Papsttum und der Staat“ an. Sie waren zunächst durch Hergenröthers „Anti-Janus“ hervorgerufen worden, welcher die Papstgeschichte rein zu waschen und unterschiedliche gravierende Behauptungen des „Janus“ zu widerlegen oder doch wenigstens abzuschwächen versuchte.

J. Huber, der sich in denselben offen als Mitverfasser des „Janus“ bekannte, giebt in diesen Artikeln eine zusammenfassende geschichtliche Darstellung des Verhältnisses zwischen Papsttum und Staat von Gregors VII. Zeiten bis auf unsere unmittelbare Gegenwart; im besonderen aber bekämpft er den Hergenröther'schen Anti-Janus im Umfange des kirchenpolitischen Gebietes. Huber anerkennt in der Theorie die Großartigkeit der mittelalterlichen Papstidee, aber in der Durchführung — in den Händen schwacher und leidenschaftlicher Sterblicher — habe sie allzeit viel zu wünschen übrig gelassen und nicht selten ihre Träger in die schlüpfrigsten Bahnen hineingeleitet.

Vor allen wir Deutsche — führt Huber aus — schulden dem Papsttum, dessen Politik von jeher ein in sich feindlich getrenntes Deutschland erheischte und förderte, schlechten Dank. Der Kampf der Päpste mit den Hohenstaufen war nur der Anfang jener Ver-

sündigungen an der deutschen Einheit, welche im dreißigjährigen Kriege kulminierten und durch den heutigen Ultramontanismus noch fortbestehen. Ein Innocenz III. scheute sich nicht, Englands Magna Charta, diese „ehrwürdige Ahnfrau und Stammmutter" der heutigen europäischen Verfassungen, mit dem Anathem zu belegen und wider die Albigenser einen Kreuzzug zu organisieren. Pius V. ließ fast täglich in Rom Menschen hängen und vierteilen. Innocenz VIII. erließ eine folgenschwere Hexenbulle und Bonifaz VIII. die Bulle „Unam Sanctam" u. s. w.

„Ich stimme" — erklärt J. Huber am Schlusse — „Hergenröther vollständig darin bei, daß die moderne Weltanschauung in ihrer Totalität nicht Maßstab und Prüfstein des Christlichen sein könne; aber ich halte auch fest, daß das Papalsystem des Mittelalters ebenso wenig als Norm desselben zu gelten habe, und daß man uns darum dasselbe wider die klaren Zeugnisse des Evangeliums, wonach die Kirche kein weltlich-politisches Reich ist und die religiöse Unduldsamkeit und peinliche Verfolgung um der Überzeugung willen verpönt wird, nicht als Lehre Christi ausbieten und aufdrängen dürfe." [86])

Es darf an dieser Stelle das Verhalten König Ludwigs II. von Bayern nicht unerwähnt bleiben, der von echt deutschem Geiste durchdrungen sich mehr als einmal offen gegen die römisch-jesuitischen Ziele in Sachen des Glaubens, der Sitten und Politik erklärt und in eigenhändigen Handbillets an Stiftsprobst von Döllinger und Professor Huber seine Übereinstimmung mit der deutschen Opposition gegen das Gelüste der Romanisierung des Christentums dokumentiert hat.

Der Verlauf des Vatikanischen Konzils ist bekannt. Bei der indifferenten Haltung der Staatsgewalten und bei der Energielosigkeit der Oppositionsbischöfe mußten die unermüdlichsten außerhalb dieser Kreise vorgenommenen Versuche, die katholische Wahrheit zu sichern, vergänglich sein — und die Frucht des Konzils war der 18. Juli 1870.

Was dieser Sieg zu bedeuten hat, das ist in dem Werke des Bischof Maret „Das Konzil und der religiöse Frieden" schon

im vornehinein (das Buch erschien 1869) und für alle Zukunft dokumentiert. Die Sätze der Unfehlbarkeitslehre — heißt es darin — „können nie mit der wahren evangelischen Institution in Einklang gebracht werden." Und sieht man auf die Tradition, so „wachsen hier die Schwierigkeiten in erschreckender Weise. . . . Wie die heilige Schrift durch das Ganze der evangelischen Institution diesen maßlosen Privilegien widerspricht, so steht ihnen auch die Tradition entgegen durch das Ganze der Zeugnisse, die sie uns bietet". Und wenn trotzdem das Dogma zu Stande käme, dann — fährt Maret fort — „würde die Konstitution der Kirche aufhören zu sein, was sie rechtskräftig während neunzehn Jahrhunderte war; sie würde wesentlich und gründlich ihre Natur verändern . . . diese Entwicklung wäre die Verneinung seiner (des Christentums) Göttlichkeit. Wenn sie möglich wäre, wenn sie sich verwirklichen würde, welch ein Triumph für alle Feinde des Christentums und der Kirche! Diese Feinde würden gegen den Katholicismus den Protest der Jahrhunderte und der Geschichte erheben, sie würden ihn mit einer Menge von anklagenden Zeugnissen überhäufen, sie würden gegen ihn die Schrift, die Kirchenväter und die Konzilien auftreten und zeugen lassen. Sie würden uns unter unserer eigenen Schande und in Mitte dieser Ruinen begraben, der Atheismus würde stolzer als je sein drohendes Haupt erheben!" [87])

Nur wer die Zeit jenes Kampfes und die unermüdete Thätigkeit Hubers im Auge behält, der wird auch den Standpunkt desselben begreifen und anerkennen in der nun folgenden Zeit, als die Würfel (am 18. Juli 1870) gefallen, die Jesuiten in der katholischen Kirche gesiegt und — wie Huber schon in seinem Streite mit Professor Stöckl vorausverkündigt — die Kirche selbst zur Sekte gemacht, d. i. mit dem Geiste einer bloßen Partei identifiziert haben.

Die Prophetien des Janus-Kreises mußten nun eintreffen; es mußte sich erfüllen, was die Oppositionsbischöfe selbst in offiziellen Aktenstücken als die Folge des Unfehlbarkeitsdekretes im voraus verkündigt hatten: „Die Frage über die päpstliche Un-

fehlbarkeit" — sagen sie in ihrer Eingabe vom 10. April 1870 — „berührt die dem christlichen Volke von den Geboten Gottes zu gebende Unterweisung und berührt direkt das Verhältnis der katholischen Lehre zur bürgerlichen Gesellschaft. . . . Und Gott wolle verhüten, daß wir wegen der Zeiten Bedürfnisse den ursprünglichen Sinn des göttlichen Gesetzes fälschen. . . . Hohnlachend würden die Gegner antworten: Die päpstliche Unfehlbarkeit fürchten wir nicht; aber nach langen und verschiedenen Verstellungen ist es endlich evident geworden, daß jeder Katholik, dessen Werke durch den Glauben, den er bekennt, geleitet werden sollen, ein geborener Feind des Staates ist, da er sich im Gewissen für verbunden erachtet, soviel er kann, beizutragen, damit alle Reiche und Völker dem römischen Papste unterworfen werden."

Weil dieser Kampf zwischen Staat und Kirche mitsammt seinen verderblichen Folgen unvermeidlich war, indem einerseits durch das „unfehlbare" Papsttum die freie Forschung, die auf der Gleichheit Aller vor dem Gesetz aufgebauten Staatsinstitutionen, die humanen Errungenschaften auf dem Gebiete der Kultur, anderseits durch die mit der Kirche in einen völligen Zerfall geratene Aufklärung die Macht, ja die ganze Existenz des religiösen Geistes im Volke bedroht wird: wie konnte derjenige, welcher es in diesem Kampfe mit der Wahrheit ernst nahm, und welchem die Liebe zu dieser Wahrheit der Selbstachtung gleich gilt, wegen des 18. Juli 1870 die Waffen niederlegen und widerstandslos das Unheil, das aus jeder Unwahrheit und Lüge erwächst, über die Welt hereinbrechen lassen?

Huber liebte wie sein eigenes Leben das Recht der freien Forschung, die auf dem Grundsatze der Gleichheit Aller vor dem Gesetz aufgebauten Staatsinstitutionen, die humanen Errungenschaften auf dem Boden der Kultur und das arme, des Schutzes und der Hilfe starker Geister bedürftige Volk, — und das Alles sah er bedroht. Diese Gefahr mahnte den „Apostel der Willensfreiheit", nachdrücklicher als je zu kämpfen und immer wieder anzukämpfen gegen die hereinbrechende geistige Verarmung.

Der Standpunkt des Kampfes lag für ihn, wie es bei jedem philosophischen Denker der Fall sein wird, freilich hoch über dem bloßen konfessionellen Hader: er sah durch diese Vorgänge nicht

bloß diese und jene Glaubenswahrheit, sondern überhaupt den Glauben an einen Gott bedroht; er sah durch dieselben insbesondere das Edelste im Geiste des Volkes, dem er selbst angehörte, in Gefahr, und Rettung nur in einer religiös-sittlichen und nationalen Erhebung der Geister.

Die nationale Hochflut des Jahres 1870/71 ließ ihn an eine solche Einkehr in den Geist glauben, freilich nicht lange. Von diesem Glauben und von dieser Intention ist noch sein Vortrag und seine Schrift „Das Verhältnis der deutschen Philosophie zur nationalen Erhebung" (Berlin 1871)[88]) getragen. Huber wollte hiermit der deutschen Nation in Bildern aus ihrer Vergangenheit vor Augen führen, daß ihr, die heute vor einem neuen und großen Abschnitt ihrer Geschichte stehe, nur dann ihre Größe und Wohlfahrt für alle Zeiten verbürgt sei, wenn innerhalb ihrer Grenzen wissenschaftliche Erkenntnis und religiöser Sinn, sittlicher Ernst und politische Freiheit fort und fort wachsen und gedeihen.

Nicht um den bereits bestehenden kirchlichen Korporationen eine neue ebenso abgeschlossene gegenüber zu stellen, hat Huber die bisherige literarische Opposition gegen das Konzil und seinen Schlußakt auf den Boden des Volkslebens verpflanzt und ist er ihr dahin gefolgt; nach ihm sollte sie sein und bleiben ein mächtiger Kulturfaktor für immer größere Ausdehnung und Anerkennung des Geistes der Versöhnung von Glauben und Wissen — im Gegensatz zu den heute so mächtigen und dabei so verhängnißvollen, Glauben durch Wissen und Wissen durch Glauben zerstörenden Gewalten. Und in diesem Geiste hat er zu ihr gehalten trotz aller, oft recht widersinnigen Anfechtungen bis in den Tod:

Diese seine Absicht und Überzeugung hat Huber allzeit und allorts ohne Rückhalt ausgesprochen. Schon in der Museumsversammlung vom 10. April 1871 rief er den Anwesenden zu: „Es handelt sich zur Stunde nicht mehr darum, ob ein Dogma mehr oder weniger; die Alternative ist ganz anders gestellt. Es handelt sich darum, ob Sie sich diese brutale Vergewaltigung Ihres religiösen Gewissens gefallen lassen wollen, oder ob Sie für sich und im Namen Ihrer Kinder mit uns gegen diese Last,

die man dem Gewissen aufzulegen versucht, sich zur Abwehr erheben wollen. . . . Um des religiösen Gewissens willen, um unserer staatsbürgerlichen und sozialen Rechte, ja überhaupt um der Kultur willen, nehmen Sie in dieser brennenden Sache Partei, ziehen Sie sich nicht in die Bequemlichkeit des Privatlebens zurück, gestatten Sie nicht, daß schon gleich in den ersten Tagen, wo das neue deutsche Reich emporblüht, der Keim einer tiefen Spaltung in dasselbe gelegt werde. Sie wissen es aus der Geschichte, daß der unglückselige dreißigjährige Krieg vorzugsweise den Machinationen der Jesuiten zu verdanken ist; lassen Sie darum, nachdem wir einig geworden sind in Deutschland, uns nicht abermals trennen durch die Machinationen der Jesuiten!" [89])

In gleichem Geiste erörterte er 1871 auf der Nürnberger Altkatholikenversammlung die Zielpunkte der katholischen Reformbewegung:

„Die Idee der Reform und der Wiederbelebung der Religion, sowie die Idee der christlichen Versöhnung, das sind die zwei großen Grundgedanken, von denen unsere Bewegung getragen ist. Durch die Reform der Kirche hoffen wir auf die Versöhnung des Christentums mit der Kultur und durch diese Versöhnung in den sozialen Drangsalen und in der Gewitterschwüle dieser Zeit auf die Rettung der modernen Kultur und Gesellschaft. . . ."

„Täusche sich niemand, indem er glaubt, daß man die Religion aus dem Leben der Nationen als überflüssig ausstreichen könne. Wenn es gelänge, die Religion aus der Gesellschaft zu entfernen, wenn das Christentum absterben würde, werden wir dem schließlichen Schicksal Griechenlands und Roms nicht entgehen — um so weniger, als sich die Zeichen eines allgemeinen Marasmus in der Gesellschaft mehren! Wenn der religiöse Faktor abstirbt, dann werden die Blitze, welche jetzt schon aus den Wetterwolken, die sich unter dem Namen der „sozialen Frage" über Europa zusammengezogen haben, drohend hervorsprühen, über uns versengend niederfallen. Wenn Sie nicht dem Menschen, dem armen Arbeiter die Überzeugung lassen und erhalten, daß sein Leben nicht bloß ein physischer Prozeß, sondern auch ein sittliches

Tagwerk ist . . .; dann werden Sie umsonst es versuchen, ihm noch eine Achtung vor Ihrer Rechtsordnung, vor Ihren sozialen, politischen und bürgerlichen Institutionen beizubringen.“[90]) . . .

Und wiederum zu Kaiserslautern (1872) sprach Huber:

„Nicht bloß darum handelt es sich bei der gegenwärtigen katholischen Reformbewegung, die zwei Dogmen von der päpstlichen Unfehlbarkeit und päpstlichen Allgewalt abzuwerfen; es handelt sich um viel Größeres. Es handelt sich darum, die Wurzeln auszurotten, aus denen dies Unkraut aufgeschossen ist; es handelt sich darum, zurückzugreifen in die erste Kirche und mit der Leuchte der Wissenschaft zu untersuchen, wie das Christentum ursprünglich war und welches die Grundlagen der christlichen Lehre sind. Eine durchgreifende Reform in der Kirche wird gewonnen werden, wenn wir die Wissenschaft walten lassen; diese kann und wird uns helfen. Die Wissenschaft wird alle verderblichen Auswüchse, welche den diamantenen Kern des Christentums durch eine häßliche Hülle entstellen, abschälen helfen.“

„Wenn wir in dieser Weise zurückgehen in die alte Kirche, auf den Kern des Christentums, so ersteht für uns die schöne Hoffnung, daß die Christen wieder einig werden und sich auf dieser Grundlage begegnen. Wenn dann das Christentum, das jetzt zu einem System der Lüge und der Gewalt gemacht wird, seine ideale Gestaltung wieder gewonnen hat, dann wird auch der religiöse Geist in der ganzen Menschheit wieder reger werden zum Heile der Menschheit. Dann können wir auch hoffen auf eine Versöhnung des Christentums mit der Kultur, mit allem, was wahr und gut, was recht und schön ist, und, was noch mehr ist, auf die Rettung der Gesellschaft. . . .“

„Wenn der religiöse Geist der Menschheit vollkommen abhanden kommt, so ist der Gesellschaft das Herz abhanden gekommen. Die Rechtsordnung und die sittliche Ordnung ohne Religion ist nichts, als eine leere Hülle, in welcher kein Herz mehr pulsiert. Die Religion muß deshalb gerettet werden für den Einzelnen und für die Gesellschaft, freilich nicht auf dem Wege, wie die Jesuiten es thun, welche statt Religion Aberglauben, statt Erziehung in Wahrheit und Freiheit für die Ewigkeit Irrtum und Zwangsherrschaft bieten.“[91])

Mit Rücksicht auf die Korruption in der römischen Kirche betonte Huber in seiner Rede zu Essen im Jahre 1874: „Ein Gottesdienst der Wahrheit und Reinheit des Herzens, das war es, was Christus der Welt brachte, nicht aber einen äußerlichen Formenkram. Gewiß nicht dadurch kommt der Mensch in das Reich Gottes, gewinnt er Gottesfrieden und die Versöhnung mit Gott, daß er äußerliche Übungen mitmacht, daß er seine Hoffnung auf Zaubermittel gründet, sondern dadurch, daß er sich innerlich bekehrt, daß er Christus nachlebt und eben dadurch sich mit Gott versöhnt. Was ist aus diesem Gottesdienst geworden, wobei einem jeden die Pflicht zugemutet wird, innerlich zu ringen, selbst zu arbeiten? Wir sind dahin gekommen in der römischen Kirche, daß wir getrost sagen können, daß der Dalai-Lama-Despotismus, der Fetischismus und das Zauberwesen fertig ist.“ [92])

In wahrhaft ergreifender Weise wies Huber zu Freiburg (Kongreß 1874) auf die Notwendigkeit einer religiösen Wiedergeburt des Einzelnen wie des Volkes hin:

„Wir leben in einer tief aufgeregten Zeit und ist das gegenwärtige Zeitalter wohl vergleichbar mit den Tagen der Reformation. Ja, ich möchte sogar sagen, noch viel gewaltiger ist der Sturm, der heutzutage durch die Geister braust und der alle Autoritäten und alle Ordnungen unseres Lebens umzustürzen droht. Es ist die kirchliche Autorität hingesunken durch die Schuld derer, die sie zu repräsentieren vorgaben; es ist die Autorität des Fürstentums mächtig erschüttert; es ist auch der dritte Grundpfeiler des menschlichen Zusammenlebens angegriffen, das Eigentum; — kurz, es geht eine Skepsis und eine Negation durch die Welt, die alles umzustürzen sucht, worauf die Menschheit ihr Zusammenleben gegründet und bisher erhalten hat. In solchen Tagen ist es gefordert, sich zu besinnen auf die Wurzeln, aus denen das Kulturleben entsprungen, zurückzugreifen auf die Fundamente, auf welchen die menschliche Ordnung besteht und gedeiht.“

„Die Weltgeschichte ist nicht bloß eine Reihe von Zufällen, sondern die Entwicklung der Vernunft, der Sittlichkeit, Freiheit und Religion, mit einem Worte — die Entwicklung der Kultur. Durch alle Zeitalter geht eine Substanz der Wahrheit. . . . So ist uns das Christentum kein überwundener Standpunkt, sondern

eine historische Überlieferung, welche mit vollem Rechte auf unsere Beachtung Anspruch macht. . . . Wir hegen die Ansicht von dem göttlichen Geiste, der in der Geschichte waltet, und daher verhalten wir uns zu den Resultaten und Traditionen unserer Väter mit Pietät, nehmen sie auf und suchen sie im Geiste der gereiften Ansichten der Gegenwart weiter zu bilden und fortzuentwickeln. . . ."

Wir treiben — fährt er fort — kein Staatskirchentum. „Unsere Bewegung ist aus dem Triebe des freien Gewissens entstanden; wir protestieren gegen die Anmaßung, in sittlichen und religiösen Dingen den Grund der Wahrheit zu verrücken. Die geistige Freiheit war der Ausgangspunkt unserer Bewegung und diese geistige Freiheit ist auch fort und fort der Pulsschlag in ihr. . . . Unsere Bewegung ist eine kulturfreundliche, weil eben das Christentum und die Religion, recht verstanden, kulturfreundlich ist. Unsere Bewegung ist eine nationale — deshalb, weil der deutsche Geist die Religion ernst nimmt und weil er weiß, daß die Gestaltung seines religiösen Lebens die Grundlage für sein äußeres politisches und soziales Leben ist. . . ."

„Ihr Teilnahmslosen" — ruft er zum Schlusse —, „die ihr ohne Überzeugung dasteht, die Ihr bloß dem Schauspiel des Kampfes, das aufgeführt wird, zuschaut, die Ihr Euch dabei ergötzt oder langweilt, je nach Eurer Gemütsbeschaffenheit, ihr seid viel schlechter als unsere ultramontanen Gegner; denn Ihr habt nicht den Mut der Überzeugung und habt nicht die männliche Kraft, für die Wahrheit einzutreten. Eure Freisinnigkeit ist uns längst höchst verdächtig geworden; denn wir wissen von den meisten von Euch, daß sie ihre Familie in den Händen der Ultramontanen zurücklassen. . . . Wer beiseite stehen bleibt, nur spotten kann und sich keine Mühe giebt, in Fragen, die das Herz der Menschheit bewegen, mitzudenken und mitzuforschen, vor dem können wir keine Achtung aufbringen." [93])

Und noch im Jahre 1878 unter Bezugnahme auf den schwerwiegenden Ausspruch Kaiser Wilhelms, daß die Religion dem Volke erhalten bleiben müsse, — erklärt Huber: „Wir haben

von jeher nichts anderes behauptet, als daß die Religion eine Grundlage des Staatslebens sei, und daß vor allem der deutschen Nation, welche für die Religion die härtesten Kämpfe gestritten und die größten Opfer gebracht, ein religiöser Grundzug aufgeprägt sei, um den sie nicht beschwindelt werden dürfe, wenn sie nicht in ihrem innersten Mark erkranken soll. Von dieser Überzeugung ausgehend, haben wir unseren Protest gegen das Spiel mit der Religion, welches Rom sich auch zuletzt wieder erlaubte, erhoben, und unternahmen es, unserer Nation das Christentum in einer Gestalt zu retten, in welcher es auch dem gereiften Geiste der Gegenwart noch zu entsprechen und die sittliche Erziehung unseres Volkes auch weiterhin noch zu bieten im Stande sein sollte."[94])

„Helfen Sie uns" — so schloß Huber seine Rede zu Freiburg — „mitbauen an dem Aufbau einer geläuterten christlich-sittlichen Weltanschauung . . . und seien Sie dann gewiß, daß Sie wahrhaft als Patrioten gehandelt haben." — —

Ich denke: diesen Geist kann kein Mensch, der die Sache erwägt, ehe er sie bespricht, mißverstehen. Aber gerade das ist ja das Elend unserer Tage, daß die Menschen da die geistigen Augen schließen, wo ihnen die Wahrheit und Wirklichkeit unbequem werden könnte. Wer muß nicht in diesen von Huber der altkatholischen Bewegung gesteckten Zielen Geist vom philosophischen Geiste erkennen — jenen Geist, der nicht Dogmen, sondern Ideen von ganz unabsehbarer Tragweite dem Menschengeschlecht retten will!

Der Agitator auf religiösem Boden war und blieb durchaus Philosoph; aber aus Unverstand wurde gerade daran — inner- wie außerhalb seines wissenschaftlichen Wirkungskreises — immer genergelt. „Seit den letzten Jahren" — sagt Huber selbst in der Vorrede zu seinem Buche über den Jesuitenorden — „mit bitteren Angriffen und vielfacher Mißgunst überhäuft, selbst von sonst befreundeter Seite mit kleinlichen Verdächtigungen heimgesucht, glaube ich für die Zukunft hinreichend abgehärtet zu sein." Wenn diese Nergler, statt Huber philistermäßig zu bekriteln, lieber Hubers geistige Thatkraft nachgeahmt hätten, wir würden

wahrscheinlich heute nicht die zerfahrenen öffentlichen Zustände haben und darunter schwer leiden.

Huber war der Urheber der Museumsversammlung vom 10. April 1871 und der von dieser Versammlung genehmigten Adresse an Se. Majestät den König. In derselben heißt es:

„Der neue Glaubenssatz macht den Papst zum alleinigen und unfehlbaren Gesetzgeber und Richter nicht allein in Sachen des Glaubens, sondern auch der Sitten, und diese der unfehlbaren päpstlichen Ordnung unterstellten Sitten der katholischen Welt umfassen nach den eigenen Erklärungen der Päpste alle jene den herrschenden Ideen der Neuzeit entsprossenen Einrichtungen und Anordnungen, welche die bürgerliche Gesellschaft leiten und den modernen Staat schufen, den Staat, welcher Freiheit des Gewissens und gleiche Rechte allen Unterthanen garantiert und eine scharfe Grenze zieht zwischen den weltlichen Angelegenheiten, deren Ordnung er als ausschließliches Hoheitsrecht beansprucht, und den Fragen des Gewissens und Glaubens, die der Einzelne nach eigener Überzeugung oder in Gemeinschaft mit seinen Glaubensgenossen nach den Lehren seiner Kirche bereinigen mag."

„Diese Ausdehnung der Unfehlbarkeit des Papstes in der die Gewissen verpflichtenden Form eines Glaubenssatzes der katholischen Kirche ist eine Gefahr für den Staat und eine lebhafte Beunruhigung für alle Katholiken, welche in der freien Entwicklung des Staates einen segensreichen Fortschritt der Kultur und die Verwirklichung der Worte der heiligen Schrift finden, daß wir dem Kaiser geben sollen, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist."

„Dieser Grundsatz wird hoch in Ehren gehalten von allen, die mit Treue und Anhänglichkeit dem angestammten Fürsten folgen, Verehrung und Liebe ihrer Kirche zollen und in der warmen Pflege dieser beiden Ideen die mächtige Grundlage geistiger und sittlicher Bildung erkennen, zu deren Träger das deutsche Volk berufen ist in einer Zeit, die nur zu deutlich die furchtbaren Folgen erkennen läßt, welche falsche Auffassung und Vernachlässigung

der Pflichten des Staatsbürgers und der Gebote der Religion erzeugen.“

Gegen diese Adresse und die Begründung derselben erließ Erzbischof Gregor von München-Freising seinen Hirtenbrief vom 14. April, in welchem er das Vorgehen der Altkatholiken als Aufruhr und Empörung gegen die katholische Kirche, ja als in notwendiger Folgerichtigkeit zum gänzlichen Umsturz nicht bloß der kirchlichen, sondern auch der staatlichen Autorität führend denunzierte und insbesondere J. Huber vorwarf, daß er in jener Versammlung eine von Entstellung und Verdrehung der Thatsachen und von Ingrimm und Haß gegen das erhabene Oberhaupt der katholischen Kirche strotzende Geschichte des Pontifikats Pius' IX., sowie vom vatikanischen Konzil ein abstoßendes Zerrbild entworfen und über den Herrn Erzbischof selbst Unwahrheit über Unwahrheit gehäuft habe.

Sowohl das altkatholische Aktionskomité als auch J. Huber wiesen in energischer Weise alle diese Beschuldigungen als ebenso viele Verleumdungen zurück. Hubers „Offenes Sendschreiben an den Herrn Erzbischof von München-Freising“ [95]) insbesondere war von durchschlagender Wirkung. Die darin an dem erzbischöflichen Hirtenbrief geübte Kritik war geradezu vernichtender Art. Huber deckte die ganz unglaubliche Unzuverlässigkeit des Herrn Erzbischofs in Sachen der Glaubensüberzeugung auf; er stellte denselben durch die Zusammenstellung seiner zu Rom in offiziellen Aktenstücken und später in der Heimat in Hirtenbriefen niedergelegten Behauptungen als mit sich selbst in striktem Widerspruche sich befindend vor aller Welt bloß, — und dieser Widerspruch betraf wichtige, ja durchaus entscheidende Glaubensmomente. „Kann ich angesichts solcher Widersprüche“ — hieß es am Schlusse dieser Entgegnung — „einen Glauben an die Festigkeit und Zuversicht Ihrer dogmatischen Überzeugungen gewinnen? Muß nicht jeder, der diese schreienden Widersprüche kennen lernt, an Ihrer theologischen Einsicht oder an Ihrer oberhirtlichen Aufrichtigkeit zweifeln? Drängt sich hier nicht jedem unwillkürlich die Befürchtung auf, daß ein namenlos frevelhaftes Spiel mit dem religiösen Gewissen der Gläubigen getrieben wird? — Wahrhaftig, ehe Sie Zensuren über die Männer verhängten, welche

die alte Lehre der Kirche kennen und für dieselbe mutig Zeugnis geben, hätten Sie besser an sich selbst Zensur geübt und die hohe Würde niedergelegt, welche Sie in dieser ernsten Zeit nicht zu Ihrem eigenen und auch nicht zum Heil Ihrer Diöcesanen bekleiden!"

Aus Hubers Initiative ging ferner der erste Altkatholikenkongreß, abgehalten zu München im September 1871, mit seinem Programm und seinen übrigen bedeutungsvolleren Beschlüssen hervor. Als Ziele der katholischen Reformbewegung werden in diesem Programm angegeben, daß sie „unter Mitwirkung der theologischen und kanonischen Wissenschaft eine Reform in der Kirche, welche im Geiste der alten Kirche die heutigen Gebrechen und Mißbräuche heben und insbesondere die berechtigten Wünsche des katholischen Volkes auf verfassungsmäßig geregelte Teilnahme an den kirchlichen Angelegenheiten erfüllen werde", erstrebt, „wobei unbeschadet der kirchlichen Einheit in der Lehre die nationalen Anschauungen und Bedürfnisse Berücksichtigung finden können"; — daß sie „auf eine Wiedervereinigung mit der griechisch-orientalischen und russischen Kirche hofft, deren Trennung ohne zwingende Ursachen erfolgte und in keinen unausgleichbaren dogmatischen Unterschieden begründet ist"; — daß sie „unter Voraussetzung der angestrebten Reformen und auf dem Wege der Wissenschaft und der fortschreitenden christlichen Kultur allmählich eine Verständigung mit den protestantischen und bischöflichen Kirchen erwartet"[96]).

Diesen Kongreß benützte Huber auch, um die Gründung des „Bayerischen Landesvereins zur Unterstützung der katholischen Reformbewegung" zu veranlassen. Derselbe sollte das gemeinsame Band der bayerischen Altkatholiken werden.

Huber trat aber nicht bloß dafür ein, daß auf dem Boden der Vereinsbildung fortgebaut wurde; in der Notlage, in welche die Altkatholiken bezüglich der Seelsorge gekommen, anerkannte er auch — gegen die Anschauung v. Döllingers — die Notwendigkeit des Zusammenschlusses in kirchlichen Gemeinschaften.

Seine Auffassung der Sachlage spricht am deutlichsten folgende Stelle seiner damaligen Rede aus: „Das war, als ich mit in den Kampf eintrat, eine meiner ersten Befürchtungen, daß

unsere Gegner schamlos werden könnten; denn dann war nicht mehr darauf zu rechnen, daß wir durch Belehrung auf sie wirken konnten. Mit der Organisation (der römisch-katholischen Kirche) will man uns erdrücken, und wie weit durch dieses Mittel der Sieg der Kurie namentlich unter dem Klerus schon fortgeschritten ist, das wissen wir alle. Da kann man nicht mehr über die Opportunität unseres Vorhabens streiten. Opportun ist jetzt nur, daß auch wir uns organisieren! Macht gegen Macht, da das Wort der Wissenschaft bei den Herren, welche zum großen Teil gegen ihr eigenes besseres Bewußtsein Zeugnis geben, nichts mehr auszurichten im Stande ist." [97])

In dieser Hinsicht ist auch die Stelle eines Briefes an K. Z. in K. (28. Januar 1872) beachtenswert. „Mich ergreift" — schreibt Huber — „oftmals ein Zagen, wenn ich die wachsende Gährung beobachte. Alles kommt darauf an, daß die Bewegung in ein geordnetes und richtiges Geleise gelenkt wird; denn sonst würde sie nur zerstörend wirken. Zu diesem Zwecke muß eine kirchliche Organisation baldmöglichst gewonnen werden — in Köln muß die Frage wegen der Weihe eines Bischofs zum Austrage kommen."

Seitdem beteiligte sich J. Huber in sehr hervorragender Weise auf fast sämmtlichen altkatholischen Kongressen bei den Debatten und als öffentlicher Redner. Namentlich war es für Huber eine Herzensangelegenheit, auf diesen Kongressen die außerhalb der römischen Kirche stehenden christlichen Bekenntnisse repräsentiert zu sehen. Es lag das ja durchaus im Geist und Zweck der Bewegung selbst. Huber unterzog sich vor allen deshalb der umfangreichen Korrespondenz mit den Russen, Engländern und Amerikanern und betrieb aufs energischeste die Verbindung mit der altkatholischen Kirche in Holland und mit der griechisch-armenischen Kirche. Selbst zu den Synoden, in denen er bereits eine Beschränkung, wenn auch eine durch die Notlage geforderte Beschränkung des ihm über einen bloß konfessionellen Charakter stehenden Geistes der Bewegung erkannte, ließ er sich ein paar Mal abordnen, als seine Anwesenheit dringend gewünscht worden war.

Überdies förderte er durch seine ebenso begeisternden als ge-

haltvollen Vorträge an vielen Orten — in Simbach a. J., Nürnberg, Regensburg, in der Rheinpfalz (Kaiserslautern) — und am Ober= wie Niederrhein — in Konstanz und Freiburg i. Br., in Köln, Krefeld, Dortmund, Essen, Hagen die Sache der katholischen Reformbewegung, und es ist das edelste Wesen dieser Bewegung, welches J. Huber allorts und allzeit in Wort und Schrift zum Ausdruck brachte. „Ihr Brief" — schreibt er an K. Z., welcher ihn zu agitatorischer Thätigkeit an den Rhein rief (7. Januar 1874) — „war für mich recht wohlthätig; denn er regte mich angenehm auf, da er mir einen schönen Feldzug am Rhein und in Westfalen in Aussicht stellt und ich, nachdem ich in lauter Studien und Bücherschreiben fast eingerostet bin, wieder eine starke Motion brauche. Mit Meßmer (Professor J. Meßmer) habe ich gesprochen; alle Ihre Vorschläge sind uns recht, der bezüglich des Inhalts meiner Rede in Krefeld sogar ganz aus dem Herzen gegriffen. Wir müssen einmal über das langweilige Thema der Unfehlbarkeit hinaus — zu positiven und freieren Anschauungen." Der Feldzug wurde während der Osterferien ausgeführt. In zehn Tagen mußte Huber — wie er selbst an B. R. in B. unter dem 15. April schreibt — „siebenmal vor das Publikum; zweimal las ich über Savonarola, fünfmal sprach ich über Materien der kirchlichen Reformbewegung und zwar in Krefeld über die Kulturbedeutung der Religion, in Düsseldorf über die Analogien zwischen den Zeiten vor der französischen Revolution in Frankreich und der gegenwärtigen Weltlage, in Essen über die Korruption in der römischen Kirche durch Papstvergötterung und alle Arten von Aberglauben, in Dortmund über die Lüge und Treubrüchigkeit der deutschen Bischöfe in ihrem Verhalten zum Unfehlbarkeitsdogma und endlich in Hagen über die Eingriffe in die nationale Entwicklung Deutschlands durch Rom seit Gregor VII. Als treuer Waffengefährte stand mein Freund Meßmer an meiner Seite; nur seiner Assistenz verdanke ich den Mut und die Spannkraft, welche notwendig war, um von Tag zu Tag auf die Rednerbühne zu steigen und immer andere Vorträge rasch einzupauken und zu halten. Es wurde uns aber auch reicher Dank — groß wäre die Ernte, wenn der Arbeiter mehrere wären. Aber ich muß es betonen, daß wir in solchen Vorträgen nicht immer das alte

Thema von der Infallibilität besprechen dürfen, sondern daß das Volk tiefer gepackt sein will — an den letzten Wurzeln seines ethischen, religiösen und nationalen Gefühls. Mein Vortrag in Düsseldorf erfreute sich des größten Beifalls, weil er aus der Geschichte die Teilnahmslosigkeit und Feindseligkeit der sogenannten liberalen Gesellschaft gegen die Sache der kirchlich-religiösen Erneuerung verurteilte."

In München selbst organisierte er für die Wintermonate die bekannten Altkatholikenversammlungen. Bei ganz ungewöhnlicher Beteiligung hatten sie seit dem Winter 1872/73 bestanden. Huber und neben ihm Professor J. Meßmer und Professor J. Friedrich waren das belebende Element derselben. Als deshalb Meßmer schwer erkrankte und auch Huber sich zu aktiver Teilnahme durch Vorträge außer Stand fühlte, mußten diese Versammlungen (seit Winter 1878) unterbrochen werden [98]).

In dieser agitatorischen Thätigkeit würde J. Huber noch viel mehr geleistet haben, wenn er nicht einerseits durch seine schwächliche Körperkonstitution, anderseits durch die Haltung vieler seiner Kollegen, welche Hubers volkstümliche Kampfweise auf dem kirchenpolitischen Boden nicht begriffen und darum nur bekrittelten, gehemmt worden wäre.

Hubers Buch „Der Jesuitenorden nach seiner Verfassung und Doktrin, Wirksamkeit und Geschichte" (Berlin 1873) weist uns bezüglich seines Ursprunges auf die soeben geschilderte agitatorische Thätigkeit hin.

Es war von Anfang an für Huber unzweifelhaft, daß in den Jesuiten die Urheber der gegenwärtigen religiösen Wirrsal und Irrsal bekämpft werden müssen. Auf Hubers direkte Veranlassung schrieb ich (1868/69) meine „Studien über das Institut der Gesellschaft Jesu mit besonderer Berücksichtigung der pädagogischen Wirksamkeit dieses Ordens in Deutschland" (Leipzig 1870), und in dem Münchener Kongreß-Programm wird dieser sehr fraglichen „Arbeiter im Weinberge des Herrn" ausdrücklich gedacht: „Da offenkundig durch die sogenannte ‚Gesellschaft Jesu'

die gegenwärtige unheilvolle Zerrüttung in der katholischen Kirche verschuldet worden ist; da dieser Orden seine Machtstellung dazu mißbraucht, um in Hierarchie, Klerus und Volk kulturfeindliche, staatsgefährliche und antinationale Tendenzen zu verbreiten und zu nähren; da er eine falsche und korrumpierende Moral lehrt und geltend macht: so sprechen wir die Überzeugung aus, daß Friede und Gedeihen, Eintracht in der Kirche und richtiges Verhältnis zwischen ihr und der bürgerlichen Gesellschaft erst dann möglich ist, wenn der gemeinschädlichen Wirksamkeit dieses Ordens ein Ende gemacht sein wird."

Wenn Huber in Altkatholikenversammlungen (wie zu Regensburg, Kaiserslautern und Krefeld) oder bei unterschiedlichen anderen Gelegenheiten dieses Thema, sei es eingehend, sei es im Vorüberstreifen, behandelte, — immer betonte er in erster Reihe die Unverträglichkeit dieses Ordensgeistes mit der wahren Kirche, mit der wahren Religiosität und mit den freiheitlichen Entwicklungen auf dem Gebiete der Kultur und des staatlichen Lebens.

Nachdem Huber in der Versammlung zu Kaiserslautern die Anschauung der alten Kirche über das unfehlbare Lehramt dargelegt, fuhr er fort: „Das war die Lehre der Kirche bis zur Stiftung des Jesuitenordens. Der Jesuitenorden hat sich der ganzen Kirche, des Papstes, der Bischöfe, des Klerus, der Laien bemächtigt, er hat sich bemächtigt der katholischen Staaten in ihrem gesammten politischen und Kultur-Leben, in ihrem geistigen Leben. Dem Jesuitenorden haben wir es durch seine Fälschungen zu verdanken, daß die alte Lehre verdunkelt worden, daß die Kirche, die bisher ein Organismus war, in dem jedes einzelne Glied lebendig war, zu einem Mechanismus herabgesunken ist, dessen Bewegungen alle nur von e i n e r Hand geleitet werden, von der Hand des Papstes."

„Früher galt nur die Kirche als unfehlbar. Wie aber haben wir diese Unfehlbarkeit der Kirche zu verstehen? Wir glauben, daß die ewigen Wahrheiten des Christentums niedergelegt sind in der Kirche, und daß diese Wahrheiten nicht sterben können; wir glauben, daß, wenn von der Hierarchie und dem Klerus die Wahrheit geleugnet und verdunkelt wird, dieselbe fortlebt in den einzelnen Gemütern, und daß von diesen aus eine Wiederherstellung

des wahren Glaubens erfolgen wird. Soll dies aber geschehen, so ist es notwendig, daß jeder einzelne geistig lebt und denkt."

„Das Christentum ist keine äußerliche Sache; jeder einzelne muß denken, jeder muß die Wahrheiten des Christentums zu einer Sache seiner Überzeugung machen. Weil nun aber Rom, weil die Jesuiten das nicht wollen, sagen sie: ‚Ihr sollt nicht denken, opfert Euren Verstand; Ihr sollt nicht wollen, opfert Euren Willen; ihr braucht kein Gewissen, denn der Papst ist Euer Verstand, der Papst ist Euer Wille, der Papst ist Euer Gewissen! Ihr müßt alle tot sein, Ihr dürft Euch nicht geistig regen, Ihr braucht kein geistiges Leben — Euer geistiges Leben ist der Pontifex in Rom.' . . ."

„So lange dieser Orden die Kirche dominiert, ist die Kirche nicht im Stande, die in ihr wohnende Wahrheit zum Ausdruck zu bringen; so lange der Orden in Deutschland existiert, ist die Einheit des Reiches nicht gesichert." [99])

Und auf der Regensburger Versammlung (Januar 1872) schloß Huber seine geharnischte Rede also: „Die Kultur des Jahrhunderts fordert die politische Freiheit und die Freiheit des Geistes und Gewissens; sie will die Wissenschaft und eine ernste humane Moral; sie dringt auf einen Gottesdienst im Geist und in der Wahrheit und in der Reinheit des Herzens. Darum ist zwischen der jesuitisch gewordenen Kirche und dieser Kultur keine Versöhnung möglich und sind beide zu den bittersten Feinden geworden. Der Jesuitismus, wie sich dies namentlich in den romanischen Ländern zeigt, hat überall, wo er zur Herrschaft kam, der Welt die Alternative zwischen Buddhismus und Atheismus aufzunötigen gesucht. Darum schleudere ich den Jesuiten von dieser Stelle aus den Vorwurf ins Angesicht: Ihr habt, soviel an Euch lag, die Kirche zu Grunde gerichtet; Ihr habt das Christentum entstellt und habt es damit der Menschheit geraubt! Mit der Kirche, die Ihr gemacht habt, kann sich die Zeit nicht versöhnen! Und wenn aus diesem schmerzlichen Konflikt unheilvolle Katastrophen über die Gesellschaft hereinbrechen, so fällt der Fluch derselben auf Euer Haupt. Eure Reden, Eure Schriften, Eure Thaten verurteilen Euch — mit einem Worte: Eure Geschichte ist Euer Gericht!" [100])

Diese Reden waren aber keine bloßen Gelegenheitsreden; ihnen lag das historische Material zu einem umfangreichen Buche zu Grunde. Aus den bisherigen Citaten dürfte wohl nimmermehr schwer zu erraten sein, warum Huber diesem Gegenstande so viel Zeit und Mühe zuwendete. Nicht der universelle Geist der christ-katholischen Kirche, sondern des Jesuitismus ist der Feind unserer Kultur, treibt zu unversöhnlichen Gegensätzen und zerstört hierdurch die Grundlage eines geordneten und sittlich gehobenen modernen Staatswesens.

Um den Zeitgenossen eine gewissenhafte Orientierung über die Stellung des jesuitischen Geistes zum Geiste des modernen Staatslebens zu erleichtern, schrieb Huber sein Buch über den Jesuitenorden. Und er hielt die Lösung gerade dieser Frage innerhalb des Kulturkampfes im Geiste der humanen Kultur, der Religion und Wissenschaft zugleich für eine der hochwichtigsten Aufgaben [101]).

Dieses Buch, das in französischer Übersetzung rasch nach einander vier Auflagen, aber im „Lande der Denker" nicht einmal eine zweite erlebte, giebt in einem engeren übersichtlichen Rahmen eine umfassende, alle wesentlichen Momente berührende Charakteristik der großen weltgeschichtlichen Institution, und zwar in unbefangener und objektiver Weise. „Das Bild" — schreibt J. Huber an K. Z. in K. (22. Dezember 1872) —, „welches ich aufrolle, gleicht einer Tragödie. Aus der anfänglichen Größe und der blinden Hingebung an eine wider den Geist der Menschheit kämpfende Sache schreitet der Orden zu Übermut und furchtbarer Sünde an der Kirche und an der Menschheit, und nun folgt, wie auf dem Fuße nach, die Strafe der Aufhebung und der allgemeinen Verfolgung. Wie ich in vielen Punkten mein eigenes Urteil über den Orden durch tieferes Studium korrigiert habe, so hoffe ich auch die landläufigen Ansichten des Publikums vielfach berichtigen zu können." Das Resultat dieser Studien geht dahin: daß „zwischen dem Jesuitenorden und der mittelalterlichen und heutigen Papstkirche eine Unterscheidung nicht möglich ist und es nur ein verhängnisvoller Irrtum wäre, zu meinen, es genüge eine Austilgung der Elitetruppen des Papsttums, um mit diesem zu Verständnis und Frieden zu kommen. Die Jesuiten

— und das kann nicht oft genug wiederholt werden — sind ein echter Sprößling desselben und werden, wie schon die Aufhebung durch Clemens XIV. nur eine halbe und darum schließlich nutzlose Maßregel war, weil ihr nicht eine gründliche Kirchenreformation zur Seite ging, immer wieder, wenn auch unter anderem Namen und unter anderer Maske aufleben und ihre Wirksamkeit entfalten, so lange die römische Kirche nicht selbst einem tiefgreifenden inneren Wandlungsprozeß unterliegt und ihre nicht leicht zu erschütternde Machtstellung in der Welt behauptet."

„Einen solchen Wandlungsprozeß wird man aber nicht schon durch Maßnahmen der staatlichen Gesetzgebung herbeiführen, er muß im Schooße der Kirche selbst sich anfachen und vollziehen. Und überhaupt dürfte ein Kampf mit dieser Kirche für die Staatsgewalt auch heute noch kein ganz unbedenkliches Unternehmen sein, weil sie in demselben so recht zwischen Skylla und Charybdis hindurchzuschiffen hat. Sie hat sich zu hüten, daß sie dabei nicht etwa die Prinzipien des modernen Staates selbst angreife und zerstöre, in welchem Falle sie die Freunde der Freiheit gegen sich in die Opposition riefe. Suchte sie aber durch die Anpflanzung des religiösen Indifferentismus der römischen Kirche den Boden im Herzen des Volkes abzugraben, so mag sie sich wohl vorsehen, daß sie in dem Atheismus und der sittlichen Verwilderung der Massen dem Kulturstaat nicht selbst den Boden abgräbt. Denn die Religion ist der geistige Grund alles individuellen und Völker-Lebens, das innigste und heiligste Band in der menschlichen Gesellschaft, mit dessen Zerreißen sie sich in selbstsüchtige Atome zersplittern würde."

Nur eines — fährt Huber fort — könnte uns in dieser geistigen Not retten, wenn nämlich „der innerhalb der römischen Kirche seit dem vatikanischen Konzil entstandene Gärungsprozeß den Erfolg hätte, allmählich jene unsauberen Elemente, die sich im Laufe einer langen Mißbildung um die ethische Wahrheit des Christentums gelagert, auszustoßen und diese Wahrheit in ihrer Reinheit und Kraft für das allgemeine Gewissen zu erneuern und zu erhalten. . . . Denn wahrhaftig gewitterschwül lagert es sich über uns und ein Einsturz aller religiös-ethischen Weltanschauung würde mit seinen Trümmern auf die politischen und sozialen

Ordnungen selbst fallen. Wer in dieser Beziehung blind ist, der hat aus der Geschichte nichts gelernt und erweist sich in Bezug auf die Natur der Massen als ein schwärmerischer Doktrinär." [102])

---

4) Die soziale Frage.

Weitsichtiger und darum auch einsichtiger als D. Strauß und E. Haeckel, welche den wesentlichen Zusammenhang von Materialismus und Sozialismus weit unterschätzten, war hierin J. Huber. Er konnte, als die Wogen der sozialen Bewegung hoch gingen, in seinen Artikeln „Zur sozialen Frage" [103]) mit Recht von sich sagen: „Seit Jahren haben wir in unseren öffentlichen Versammlungen (er meinte die Münchener Altkatholikenversammlungen) auf den drohenden Ernst der sozialen Frage hingewiesen; aber für die große Majorität der hiesigen Bevölkerung wurden unsere Worte überhaupt nicht gesprochen; denn sie hielt es nicht der Mühe wert, auf sie zu hören; und selbst viele unserer Gesinnungsgenossen meinten, wir trieben Gespensterseherei."

Ein Sohn aus dem Volke, der, eingedenk seines eigenen schweren Kampfes um eine würdige Existenz, Zeit seines Lebens warm, — ich darf wohl sagen — heiß für die Bedürfnisse und Leiden des letzten Standes unserer gesellschaftlichen Ordnung fühlte, hatte J. Huber schon sehr früh diese düsteren Partieen in der Geschichte der menschlichen Entwicklung besonderer Beachtung für wert gehalten.

Bereits im Jahre 1856 erkannte er die Gefahr, welche für den Bestand unserer Kultur die wirtschaftlichen und die sozialen Verhältnisse bergen [104]). Und im Jahre 1858 rief er den „schwelgenden Königen von Babylon" zu, daß sie wohl „erst zur Besinnung erwachen werden, wenn der Geist des Sozialismus seine Schreckensschrift an die Wände ihrer Paläste geschrieben habe" [105]).

Zum ersten Male öffentlich behandelte J. Huber diesen Gegen-

stand in drei im Liebig'schen Hörsaale gehaltenen Vorträgen, welche nachher als „Der Proletarier" (München 1865) erschienen sind.

Hierin hat Huber die soziale Frage vom historisch-kritischen Standpunkte aus beleuchtet, indem er sowohl die sozialen Verhältnisse des Altertums als auch die des christlichen Feudalismus schilderte und die Männer vorführte, welche sich in Frankreich, England und Deutschland die Lösung der sozialen Frage theoretisch wie praktisch zur Lebensaufgabe gemacht hatten.

Im gleichen Geiste schrieb Huber seine Abhandlung „Kommunismus und Sozialismus" [106]). Noch eingehender sollte dieses Thema in seinem „Sozialismus", von welchem leider nur zwei Abschnitte („Die Philosophie in der Sozialdemokratie" und „Rückblicke auf das Altertum") im Jahre 1878 in der Augsb. Allgem. Zeitung [107]) erschienen sind, behandelt werden, um schließlich wie das Werk über den Jesuitenorden in der Gestalt eines Buches zur vollen Selbständigkeit zu gelangen. Eine Darstellung der Entwicklung des Sozialismus in Deutschland bietet Huber insbesondere in seiner Abhandlung „Die Sozialdemokratie in Deutschland" [108]). Er sucht die Wurzeln auf und erforscht die Ursachen dieser Bewegung, ihre idealen Ziele und realen Erfolge.

Über dieser theoretischen Seite vergaß Huber jedoch niemals die praktische — das Brennende dieser Frage in der Gegenwart. Schon in seinem „Proletarier" (also 1865) ruft er den Staatsmännern zu: „Wenn auch Einzelne mit dem egoistischen Gedanken sich beruhigen mögen: Après nous le déluge, — so kann es doch nicht der Staat, der auf eine längere Lebensdauer Anspruch macht. Ihn (den Staat) vor allem berührt die täglich wachsende Gefahr, und wahrhaft wundern muß man sich, wenn man die Ansicht laut werden hört: er solle unthätig dem Laufe der Dinge zusehen und das Emporwachsen besserer Zustände aus dem Schooße der egoistischen Gesellschaft abwarten. . . . Wenn der Staat einem äußeren Feinde gegenüber in Gefahr ist, wer wagte da noch die Pflicht der Bürger zu bestreiten, Leben und Eigentum an die Beseitigung derselben zu setzen? Ist aber diese innere Krankheit des Pauperismus, die an der Lebenssubstanz der modernen Völker zer-

störend nagt, etwa ein minder gefährlicher Feind, von dem man für die Erhaltung des Ganzen nichts zu fürchten und dem gegenüber man um dieser Erhaltung willen nichts zu opfern hätte?" [109])

Als einen drastischen Beleg für den drängenden Ernst der sozialen Frage rollte Huber in seinen „Nachtseiten von London" [110]) Bilder voll Elend und Verkommenheit auf, wozu ihm eine Wanderung in einigen Armenquartieren Londons die Veranlassung geboten hat. „Diese Bilder" — heißt es in der Vorrede — „dürften das Konzept manches Stubengelehrten, welcher tapfer darauf loskritisiert, um die sittlich-religiösen Grundüberzeugungen der menschlichen Gesellschaft wankend zu machen, verrücken und ihn auf Lebensmächte aufmerksam machen, die, wenn sie vernichtet würden, in ihren Untergang das stolze Gebäude unserer Zivilisation hineinziehen müßten."

Überflüßig ist wohl die Bemerkung, daß J. Huber die Behandlung der sozialen Frage von Seiten des Staates sich damals nicht und nicht am Ende seines Lebens im Geiste des Sozialistengesetzes gedacht hat, weil nach ihm Ideen nur wieder durch Ideen überwunden werden können. Nicht die Idee des bloßen Rechts- oder gar des Polizeistaates, sondern die Idee des Kulturstaates schwebte ihm allzeit bei Lösung dieser ebenso schwierigen als ernsten Frage vor.

In jenen Tagen, als Huber seinen „Proletarier" schrieb, war die soziale Frage bereits zu einem Gegenstand der Tagesordnung des öffentlichen Lebens geworden; von zwei sehr verschiedenen Seiten her, einerseits auf der Grundlage des Rechts-, anderseits auf der Grundlage des Kulturstaates, wurden Anstrengungen zur Lösung dieser Frage gemacht. Durch Schulze-Delitzsch und Lassalle fanden beide Richtungen ihren vornehmsten Ausdruck in Deutschland. Wer also in dieser Zeitfrage mitsprechen wollte, mußte sich vor allem mit diesen beiden auseinandersetzen. Die Sympathie Hubers wendete sich von Anfang an — gegenüber dem unphilosophischen, nur ein Stückwerk praktischer Vorschläge schaffenden Schulze-Delitzsch — dem philosophischen Geiste Lassalles zu, der seine

neue Ordnung der Dinge aus der Idee des Staates heraus aufzubauen versuchte.

Huber konnte sich niemals mit der Idee eines bloßen Rechtsstaates befreunden; die wahre Idee des Staates war ihm in dem mit Bewußtsein nach den höchsten Zielen der Kultur — oder, was damit gleichbedeutend ist, nach der Humanität — ringenden Staate gegeben; für diesen Staat ist es aber nicht bloß ein Recht, sondern auch eine Pflicht, dem blinden Walten der elementaren Kräfte in der Natur vorzusehen, den egoistischen Kampf der Konkurrenz zu überwachen und die sozialen Stände seiner allgemeinen Aufgabe dienstbar zu machen[111]). „Täuschen wir uns nicht" — sagt Huber —, „es ist von Schulze-Delitzsch alles weit besser gemeint als durchdacht, seine Vorschläge und Forderungen leiden zum Teil an unklarer Halbheit, und es konnte darum nicht ausbleiben, daß, als ein genialer Geist sich des Problems und der Agitation bemächtigte, dieselbe bloßgelegt wurde." [112])

Während Schulze-Delitzsch an der Idee des Rechtsstaates festhaltend demselben doch Aufgaben zuschob, die nur dem Kulturstaat angehören, also in die Inkonsequenz von Theorie und Praxis verfiel: ging Lassalle von der Idee des Kulturstaates aus, und seine Folgerungen und Forderungen — die Förderung der geistigen wie der materiellen Volkswohlfahrt als höchster Staatszweck — waren nur die Konsequenz jener Grundlage [113]).

Allein nicht bloß philosophische, auch historische Erwägungen waren bei Lassalle wie bei Huber für ihren prinzipiellen Standpunkt entscheidend. „Die Geschichte" — deduzieren Huber und Lassalle — „ist ein Kampf mit der Natur, mit dem Elende, der Unwissenheit, Armut, der Machtlosigkeit und somit der Unfreiheit aller Art, in der wir uns befanden, als das Menschengeschlecht am Anfang der Geschichte auftrat. Die fortschreitende Besiegung dieser Machtlosigkeit — das ist die Entwicklung der Freiheit, welche die Geschichte darstellt. In diesem Kampfe würden wir niemals einen Schritt vorwärts gemacht haben oder jemals weiter machen, wenn wir ihn als Einzelne, jeder für sich, jeder allein geführt hätten oder führen wollten. Der Staat ist es, welcher die Funktion hat, diese Entwicklung der Freiheit, diese Entwicklung des Menschengeschlechtes zur Frei-

heit zu vollbringen. Der Staat ist diese Einheit der Individuen in einem sittlichen Ganzen, eine Einheit, welche die Kräfte aller Einzelnen, die in diese Vereinigung eingeschlossen sind, millionenfach vermehrt, die Kräfte, welche ihnen allen als Einzelnen zu Gebote stehen würden, millionenfach vervielfältigt. Der Zweck des Staates ist also nicht der, dem Einzelnen nur die persönliche Freiheit und das Eigentum zu schützen; der Zweck des Staates ist vielmehr gerade der, durch diese Vereinigung die Einzelnen in den Stand zu setzen, solche Zwecke, eine solche Stufe des Daseins zu erreichen, die sie als Einzelne niemals erreichen könnten; sie zu befähigen, eine Summe von Bildung, Macht und Freiheit zu erlangen, die ihnen sämmtlich als Einzelnen schlechthin unersteiglich wäre. Der Zweck des Staates ist . . . die Erziehung und Entwicklung des Menschengeschlechtes zur Freiheit." [114])

„Der Kulturstaat" — heißt es im „Proletarier" — „soll seiner Idee gemäß nicht bloß der sich regenden Selbsthilfe der gedrückten Klassen mit seiner Hilfe entgegenkommen, er muß um seiner Selbsterhaltung willen auch die Initiative in den möglichen Reformen ergreifen. Also Staatshilfe, soweit sie möglich ist, für die Associationen, in denen wir einmal das vorzüglichste Rettungsmittel für die Arbeiterklassen erkennen. Wir fordern die Selbstthätigkeit derselben auf wirtschaftlichem und moralischem Gebiete und mit Recht betont Schulze-Delitzsch diese vor allem und zumeist; denn ohne sie würde alle Staatshilfe keinen anderen Erfolg liefern, als die öffentliche Wohlthätigkeitspflege Belgiens und die Armentaxe Englands. Aber wir fordern nicht minder mit Lassalle, daß dort, wo unter der Wucht äußerlicher Verhältnisse alle eigene Anstrengung des Arbeiterstandes zur Besserung seiner Lage scheitert und scheitern muß, der Staat den vergeblich Ringenden eine rettende Hand darreiche. Man muß staunen, daß über diese Forderung als über etwas Neues und Unerhörtes soviel Lärm geschlagen worden — man erinnere sich nur, wie die Aufhebung der Leibeigenschaft und Hörigkeit, die Ablösung der auf dem Boden liegenden Servituten, also die Befreiung des Bauernstandes und die Verminderung des Ackerbauproletariats ohne Staatshilfe niemals zu Stande gekommen wäre. . . ."

„Vom Standpunkte des Kulturstaates ist die Staatshilfe eine sich von selbst verstehende Konsequenz; weiter aber wird niemand leugnen können, daß sie auch eine Notwendigkeit sei, da sich ja doch selbst der Rechtsstaat um das Armenwesen anzunehmen gezwungen sieht; man könnte nur noch einwenden, daß sie unnütz und daß sie unmöglich sei. Wer aber möchte die Behauptung von ihrer Nutzlosigkeit im Ernste vertreten, da sie nicht die Trägheit und Sorglosigkeit ermuntern, sondern nur dem beharrlichen, aber sonst hoffnungslosen Fleiß ein Mittel der Rettung werden soll.“ . . .[115])

Wie bereits angedeutet, führte Huber seine Ideen bezüglich der sozialen Frage in „Kommunismus und Sozialismus“ und „Die Philosophie in der Sozialdemokratie“ weiter aus. Staat und Gesellschaft verhalten sich nach J. Huber „wie Geist und Natur, Form und Materie zu einander. Wenn wir den Staat dahin bestimmen, daß er ein auf nationaler oder historischer Basis bestehendes menschliches Gemeinwesen zum Zwecke der Verwirklichung eines sich selbst genügenden echt menschlichen Lebens, in der größtmöglichen Entfaltung und Bethätigung aller Kräfte und in der Erfüllung aller materiellen und geistigen Bedürfnisse ist, so kann man die Gesellschaft als jene Form menschlichen Lebens erklären, worin die Güter, die materiellen und geistigen, welche der Einzelne besitzt, seine Bedeutung bedingen. Gründet der Staat seine Rechtsordnung auf den abstrakten Begriff der Persönlichkeit, so ist es in der Gesellschaft die konkrete, mit einer bestimmten materiellen und geistigen Macht ausgestattete Persönlichkeit, die in Betracht und Würdigung kommt. . . . Der Staat also ist gleichsam die allgemeine Persönlichkeit, der für sich nur sorgt aus Interesse für die Einzelnen, der also nicht um seinetwillen, sondern um ihretwillen da ist, der ihnen dient, indem er sie beherrscht; das allgemeine vorsehende Auge demnach, das sein Ziel klar erfaßt und in Bezug darauf die Mittel seiner Verwirklichung anordnet. . . . Der Staat, als der mit Bewußtsein nach den höchsten Zielen der Humanität ringende, hat dem blinden Walten der elementaren Mächte in der Gesellschaft vorzusehen, sie zu regeln und seiner Aufgabe dienstbar zu machen. Von unendlicher Tragweite für die ganze Ordnung der Gesellschaft ist dieser Satz, denn er enthält zum mindesten, daß der Staat die Lösung des sozialen

Problems nicht ganz von sich weisen dürfe, auch in seine Hand nehmen müsse." [116])

„Hat demzufolge der Staat" — heißt es in „Die Philosophie in der Sozialdemokratie" — „gemäß seiner Idee die Aufgabe, jedem seiner Angehörigen sein Menschenrecht zu sichern und ihn in seiner Bestimmung zu einem sittlich-vernünftigen Wesen zu fördern, so darf er die Vergewaltigung und Ausbeutung des einen durch den anderen nicht dulden; denn dies wäre ja nur Fortdauer des rohen Naturzustandes, des Krieges Aller gegen Alle in seinem eigenen Schooße, und nichts anderes als ein beständiger Angriff auf seine Existenz als Kulturgemeinschaft, ja nichts anderes als seine Negation; so darf er darum den sozialen Kampf ums Dasein in der Konkurrenz der Güter und Kräfte, worin Millionen seiner Bürger physisch und geistig zu Grunde gerichtet werden, nicht einfach gewähren lassen, sondern muß ihn selbst bekämpfen, d. h. er muß in die Bewegung der Gesellschaft lenkend und ordnend eingreifen, damit er an allen seine Kulturmission erfüllen könne." [117])

In zwei wesentlichen Punkten weicht jedoch Huber sehr weit ab von der Anschauung Lassalles. Der eine betrifft die Mittel und Wege zur Verwirklichung dieses Idealstaates; der andere den Zweck der sozialen Frage selbst, d. h. die Frage nach dem Wesen und den Mitteln des Glückes, dessen Idee mit dem bedürftigen Menschen geboren wird und ihn beschäftigt, so lange er denkt und strebt.

Lassalle wollte den Idealstaat ausschließlich mit Hilfe und auf der Grundlage des vierten Standes verwirklichen, indem er behauptete, daß eigentlich der vierte Stand oder der Proletarier der Staat sei und daß ihm darum in der Gegenwart die Herrschaft zufalle. Huber dagegen argumentiert: „Was dabei herauskommen würde, wenn der vierte Stand sich der Regierung bemächtigte, hat uns klar die erste französische Revolution zur Zeit des Konvents bewiesen, wo der Proletarier sich als der Staat gebärdete und darum aus dem Staate auch einen Proletarier machte. . . . Man muß" — fährt Huber fort — „in der That eine sehr geringe Meinung von der politischen Bildung besitzen,

wenn man glauben kann, sie falle ohne Mühe zu und sei das Eigentum der Majorität. Aber es ist ein Grundzug unserer Zeit, daß, während jeder zugiebt, daß man, um in der niedrigsten Hantierung etwas leisten zu können, sie erlernt haben müsse, jeder doch für die Lösung der höchsten und schwierigsten Fragen sich ohne weiteres ein kompetentes Urteil vindiziert. In der Politik geht es gerade so wie in der Philosophie: Jeder meint, er habe die Sache schon von Geburt aus los. Nicht der König, nicht ein einzelner Stand der Gesellschaft bildet den Staat, sondern alle Stände der Gesellschaft zusammen unter dem König. . . . Bloß dem Proletariat die Volksvertretung zu übergeben oder es en masse in derselben aufzustellen, heißt auf parlamentarischem Boden die übrigen Stände unterwerfen. . . . Wir fordern wohl, daß alle Fesseln fallen, welche den Kreislauf in der Gesellschaft unterbinden und die beständige Neubildung ihrer Stände verhindern; aber wir wollen keine Nivellierung der sozialen Unterschiede, weil sie eben jenem Naturgesetze widerspricht und darum für die Dauer unmöglich sich erweist; wir wollen den Reichtum des sozialen Lebens in keiner Weise verkümmert wissen; aber wir wollen auch, daß jeder Stand im allgemeinen Menschheits- und Staatsinteresse dem anderen sich freundlich und hilfreich erzeige." [118])

Die dem modernen Staat in der sozialen Frage zufallende Aufgabe sieht Huber bereits in der Geschichte vorgezeichnet. „Wenn wir" — sagt er in „Kommunismus und Sozialismus" — „rückwärts in den Entwicklungsgang der Geschichte schauen wollen, so zeigt er uns einen steigenden Aufschwung, eine fortschreitende Verbesserung der Lage des Arbeiterstandes. War im Altertum der Arbeiter Sklave und ehrlos, wurde er im Mittelalter und am Anfang der neuen Zeit ein Opfer der Bedrückung absolutistischer Herren und war die freie persönliche Beweglichkeit durch den Zwang der Zünfte gelähmt, so ist die Arbeit heute frei, ist es anerkannt, daß auf der freien Arbeit Macht und Wohlstand der Nation ruhe. Der Arbeiterstand ist bei solcher Bedeutung für den Staat nicht mehr politisch unmündig, im Gegenteil bewegt er die großen politischen Fragen der Zeit. Auf seine persönliche Tüchtigkeit ist in der freien Arbeit der Einzelne gestellt, und so ist wenigstens der Grund dafür gelegt, daß sein Schicksal nicht mehr

bloß die Folge eines Zufalls, daß es zum Teil wenigstens sein Wille und seine That sei"; denn ihm komme der wachsende Wohlstand, die Verallgemeinerung der Bildung, das Associationsrecht, die Verwertung der Maschinen zugute. „Die Naturwissenschaft" — so denkt sich und wünscht Huber die Entwicklung von Staat und Gesellschaft — „verfolgt eine für die physische Wohlfahrt fruchtbare Richtung; die Würde und das Recht des Menschen wird von der Philosophie verkündigt, die Humanität im allgemeinen Gefühl gepflegt. Der Staat eignet sich alle diese auf eine bessere Zukunft gerichteten Bestrebungen an, gestaltet sich mehr und mehr zum Kulturstaat. In der Gesellschaft selbst aber wird durch zahlreiche gemeinnützige Anstalten dafür gesorgt, daß die Humanität nicht ein leeres Wort oder ein kraftloses Gefühl, sondern eine greifbare Thatsache werde." [119])

Wenn seitdem die soziale Bewegung nicht in diese, sondern in höchst bedenkliche Bahnen geraten ist und immer größeren Umfang gewonnen hat, so ist die Ursache hiervon nicht unschwer aufzufinden. Es ist die Herrschaft des Materialismus, welcher Reich wie Arm mehr und mehr vergessen läßt, daß der Mensch nicht bloß um seiner irdischen (materiellen) Wohlfahrt willen vorhanden ist. Das Leben ist vor allem eine sittliche Aufgabe und nur bei dieser Lebensauffassung kann der Mensch die nötige Kraft für die Bezähmung seiner selbstsüchtigen Natur gewinnen. Ohne einen solchen Lebensidealismus wird der Krieg Aller gegen Alle nie aufhören, weil es keine Region der Gesellschaft giebt, in welcher keine unstillbaren Wünsche bestünden oder welche gegen das Unglück gefeit wären [120]).

Was die Abweichung in den Anschauungen Hubers und Lassalles über den wahren Begriff des menschlichen Glückes betrifft, liegt dieselbe wesentlich in der Divergenz ihrer philosophischen Weltanschauungen begründet. Nach Huber weist der Zweck des menschlichen Lebens über die bloße physische Welt hinaus — über das Vergängliche in ein geistig Unvergängliches; für Huber steht deshalb auch der Begriff des wahren Menschenglückes im innigsten Zusammenhange mit jenem metaphysischen Ziele. Da nun in der sozialen Frage von höchster Bedeutung ist, was die Menschen für Glück halten und als solches erstreben: muß — wie Huber treffend

ausführt — jeder, der an der Lösung der sozialen Frage arbeitet, vor allem auf Mittel und Wege zur Wiederbeschaffung einer festen sittlich-religiösen Grundlage im Volke denken; er muß sich klar machen, daß diese Frage auch eine eminent ethische Frage ist und ohne die Mitwirkung des religiösen Faktors nicht zum gedeihlichen Ziele gefördert werden kann.

„Soviel Vertrauen“ — damit schließt Huber seinen „Proletarier“ — „die heutige Kultur auf ihre schon zu Tage getretenen und noch in ihrem Schooße latent schlummernden Kräfte und Heilmittel zur Aufbesserung des Menschenlooses auch zu setzen berechtigt ist, dahin wird und soll es nie kommen, daß dem menschlichen Leben alle Lasten abgenommen werden, weil es nicht bloß die Bedeutung eines physischen Prozesses, sondern einer sittlichen Aufgabe hat, weil in ihm nicht bloß der physische Mensch gedeihen, sondern auch der sittliche Geist wachsen soll. In der ethischen Lebensauffassung allein liegt eine die Welt überwindende Kraft der Resignation, ohne die wir, auch in den glücklichsten Verhältnissen, nicht zu bestehen vermögen. Darum ist es nicht gleichgültig, ob eine solche sich der Gesellschaft und vor allem der gedrückten Klassen bemächtigt oder ob das Gegenteil von ihr zur allgemeinen Überzeugung wird. . . . Indem man die idealen Fundamente der Gesellschaft untergräbt und die Begierde, für unwiderstehlich sie erklärend, entfesselt, wird nur der allgemeine Einsturz vorbereitet. . . . Die Aufrechthaltung der ethischen und idealen Weltanschauung ist demnach eine dringende Notwendigkeit für den Einzelnen sowohl als für die Gesellschaft.“ [121])

Niemand wird bestreiten wollen, daß die Religion sowohl inhaltlich als formell auf den Charakter und die Denkweise des Einzelnen wie der Massen bestimmend wirkt. Sogar mit dem Auf- und Niedergang der Völker muß die Religion in einen innigen Zusammenhang gesetzt werden. Wer also dem Christentum den Atheismus, der moralischen Weltordnung die mechanische, der opferfreudigen Liebe die Selbstsucht, der Hoffnung auf eine bessere Welt das Recht der irdischen Wohlbehaglichkeit als neuen Glauben entgegenstellt, der muß auch mit einer neuen Weltordnung rechnen und die unabweisbaren Konsequenzen nicht bloß

bei sich und bei Einigen von seines Gleichen, sondern bei Allen — bei den Ungebildeten wie bei den Gebildeten, bei den Darbenden wie bei den Prassenden — und für Alle anerkennen, wenn er nicht in Bezug auf die höchsten und ernstesten Lebensfragen den Vorwurf der Heuchelei und Frivolität auf sich nehmen will.

Tief greifende Änderungen in den religiösen Ideen der Völker — sagt darum mit vollem Rechte J. Huber — bedingen auch andere Formen ihres geschichtlichen Daseins, weil alle Ordnungen ihres Lebens mit jenen verwachsen oder von ihnen getragen sind. Nicht bloß als eine religiöse Neuerung trat der Mosaismus in die Geschichte ein, er brachte auch eine eigene moralische und bürgerliche Gesetzgebung mit sich. Als der Buddhaismus das Brahmanentum zum großen Teil überwältigte, da stürzte er zugleich die alte Kastenverfassung und stellte eine neue soziale Ordnung her. Nicht minder sind durch den Sieg des Christentums über die antike heidnische Welt auch andere politische und moralische Ideen zur Herrschaft gekommen.

„Wie wenig davon“ — fährt Huber fort — „heutige Staatsmänner sich auch einfallen lassen mögen, die letzten Fundamente des staatlichen Lebens ruhen in den religiösen Überzeugungen der Völker; denn in diesen besitzen sie ihre ganze Metaphysik, ihre Begriffe von Gott und Welt, von der Natur und Aufgabe, von den Rechten und Pflichten des Menschen.“ [122])

Ebenso wenig — wie die Staatsmänner — denken die Lehrer eines neuen Glaubens in der Gegenwart an den Zusammenhang von Sozialismus und Religion; sie theoretisieren und praktizieren für sich so dahin, als ob ihnen die entfesselten Geister ihre Weltordnung niemals über den Haufen werfen könnten. Sie bedenken nicht, daß die alte Gesellschaftsordnung eine Frucht des christlichen Weltalters ist und daß dieselbe mit jenem Geiste steht und fällt; daß sie also, indem sie daran gehen, die bisherige Weltanschauung lächerlich und unhaltbar zu machen, zugleich der bisherigen staatlichen und gesellschaftlichen Ordnung jede Sicherheit rauben. Haeckel wie D. Strauß haben wohl nicht daran gedacht, welch' eine zersetzende Wirkung ihre Lehren auf dem sozialen Boden haben müssen, und daß ihre für die Salons reservierte Philosophie so bald schon ein Gemeinplatz in den Werkstätten und Kneipen

werde [123]). Das gilt nichts, was Haeckel und D. Strauß mit ihrem Materialismus nicht wollen; es gilt nur das, was daraus mit Notwendigkeit folgt. Sie mögen immerhin den engen Zusammenhang zwischen Materialismus und Kommunismus leugnen, — der Leugnung zum Trotz wird er bestehen.

„In der Irreligiosität“ — sagt Huber — „und was damit zusammenhängt, in dem Zweifel an den Faktoren des Rechts und der Moral in der thatsächlichen Welt erkennen wir die tiefe Wunde der Gesellschaft. Was aber ist in dieser Hinsicht geschehen, eine öffentliche Meinung zu machen? Von den meisten derjenigen, deren Mission es ist, das Licht der Religion zu bringen und zu nähren, zeigt sich, daß sie taub gewordenes Salz sind, mit dem man nicht salzen könne. Die Besten unter ihnen sind vielleicht noch Führer für Frauen, Kinder und Alte; aber wenige möchten anzutreffen sein, welche auch dem männlichen Geiste das Christentum noch annehmbar machen können. Ein geistesschwaches Geschlecht ist diese Geistlichkeit, das den freien Luftzug der kühnen Ideen, welche durch die Zeit gehen, nicht zu ertragen vermag und da, wo es denselben gegenüber Stand halten sollte, die kläglichste Rolle spielt. Es fehlt ihnen ebenso sehr der Geist wahrer Wissenschaft, wie jene aufopfernde Liebeskraft des Gemüts, welche die Evangelien in dem Bilde Jesu zeichnen; es fehlt ihnen deshalb aber auch die Einsicht, daß das Fundament der Religion in der menschlichen Seele selbst müsse aufgesucht werden, daß der ganze Unterricht da anzuknüpfen habe, wo dieses gefunden ist. Sie würden sonst etwas von dem Gedanken auszuführen im Stande sein, welchen die Kirchenväter damit ausdrückten, daß sie sagten, die Seele sei schon von Natur aus christlich. Sie wüßten zu zeigen, wie die Religion ein Bedürfnis und eine innere Notwendigkeit des Menschen sei und wie dieses Bedürfnis und diese Notwendigkeit gerade in der Grundlehre des Christentums seine Befriedigung finde. Sie würden aber auch endlich erwirken, daß die kindliche Seele von Anfang an die Religion als Heiligtum ihres Lebens, als Quell alles Moralischen und Besten empfinden lernte, und in einem solchen mit dem Leben eins gewordenen religiösen Empfinden die sicherste Schutzwehr gegen alle Gewalten, sei es der Skepsis, sei es der Sinnlichkeit, besäße.“

Und wie verhält sich zu dieser Ideenrevolution die Presse? „Erwägen wir“ — erörtert Huber — „ihre Wirksamkeit auf dem religiösen Gebiete, so können wir nur sagen, daß sie eine vorzugsweise negative, zerstörende war. In größeren und kleineren Schriften, in zahllosen Journalartikeln wurde zugleich die Religion verhöhnt und zugleich der materialistische Nihilismus als wissenschaftliche, allein begründete Weltansicht dem Volke eingeimpft . . . und wenn Johann Most jüngst in einer sozialdemokratischen Versammlung in Berlin den Predigern zurief, sie sollten ihr Christentum bei den Hottentotten verkünden, für die Kulturmenschen des 19. Jahrhunderts sei dieser Firlefanz nicht mehr, so war das nur das Echo der Worte, welche Strauß in Bezug auf die Religion gebraucht hatte.“ [124])

Der Schwerpunkt der sozialen Frage lag — auch bei einer ernst gemeinten Beschreitung der vom Geiste des Kulturstaates vorgezeichneten Bahnen — für Huber immer noch auf dem Gebiete der religiösen Weltanschauung, weil es durchaus nicht gleichgültig ist, ob der Arbeiter **nur** in dem Gedanken der Aufbesserung seiner niedrigen und beschwerlichen Stellung innerhalb der Gesellschaft sein Glück erkennt, dem er schrankenlos nachjagt, oder ob er diesen Gedanken sammt seinen Bestrebungen einem höheren sittlichen Zwecke unterzuordnen sich verpflichtet fühlt. Es wird allzeit das Individuum zur sozialen Frage eine grundverschiedene Stellung nehmen, je nachdem es von einer Religion der sittlichen Resignation oder von einer Religion der Selbstsucht beherrscht und bestimmt wird.

Wie hoch von den Sozialisten selbst die religiöse Seite ihrer Bewegung gehalten wird, dafür bringt Huber ausreichende Belege bei in seiner „Philosophie in der Sozialdemokratie“. Die Apostel des Sozialismus zerstören die bisherige religiös-sittliche Weltanschauung und fördern den der Bourgeoisie so geläufigen Materialismus und Atheismus, nur um ihr eigenes sozialpolitisches Programm als weltbeglückende Religion anpreisen zu können. „Der Sozialismus der Gegenwart“ — sagt Huber — „zeigt deutlich und spricht es oft und laut genug aus, daß er nicht

bloß in der Unzufriedenheit mit den bestehenden Besitzverhältnissen seine Ursache habe, sondern in letzter Instanz in einer neuen Weltansicht, die von der traditionell-kirchlichen fundamental verschieden ist. Diese neuen Ideen ändern das Gewissen und Selbstbewußtsein der Massen um, rechtfertigen nicht nur das Streben nach größtmöglichem Lebensgenuß, sondern treiben auch dazu."

„Die Religion ist Opium für das Volk", lehrt Karl Marx „Mit dem Himmel ist es vorüber, das Volk ist berechtigt, die Erde zu reklamieren", verkündet der „Sozialdemokrat". Andere Schriftsteller aber suchen der Sozialdemokratie selbst den Charakter einer neuen Weltreligion zu vindizieren, und die Entwicklung ihrer Ideen mutet dann wie eine apokalyptische Schwärmerei an, welche zur Aufregung der Massen wohl geeignet scheint. „Die kultivierte menschliche Gesellschaft" — so faßt Dietzgen in „Religion der Sozialdemokratie" das Wesen der sozialdemokratischen Weltreligion zusammen — „ist das höchste Wesen, woran wir glauben; auf ihrer sozialdemokratischen Gestaltung beruht unsere Hoffnung, und sie erst wird die Liebe zur Wahrheit machen, für welche religiöse Phantasten bisher nur geschwärmt haben. . . . Die Religion und die Sozialdemokratie haben die Tendenz der Erlösung gemeinsam." [125])

„Die sozialdemokratische Literatur" — beginnt Huber seine Abhandlung „Die Philosophie der Sozialdemokratie" — „spricht es zwar häufig genug aus, daß der Sozialismus eine neue Weltanschauung und eine neue Religion sei, aber die wenigsten von ihren Gegnern achten darauf. Sie übersehen die Ideenrevolution, welche mit dieser Bewegung der Massen des Volkes sich bemächtigt, und es entgeht ihnen darüber die volle Bedeutung und der drohende Ernst dieser täglich anwachsenden, ein immer tieferes und breiteres Bett sich grabenden Strömung. . . . Sie erkennen im Sozialismus, was allerdings mit den Händen zu greifen ist, die Tendenz des Proletariats nach einer günstigeren materiellen Lebensstellung, nach einer anderen Ordnung in den Gewerbs- und Besitzverhältnissen, nach dem Aufbau eines Staates und einer Gesellschaft, in denen die Güter des Daseins gleichmäßiger verteilt sind; aber wenn dies auch die offenkundigen und Allen verständlichen Zielpunkte der Sozialdemokratie sind, dieselbe begründet die Be-

rechtigung ihres Programms aus philosophischen Prämissen. Sie stellt neue Gesichtspunkte für das Verständnis und die Erklärung der Geschichte auf, giebt sich als eine philosophische Staats- und Rechtslehre, indem sie das Naturrecht gegen das gegebene historische und positive Recht geltend machen will, korrigiert oder verwirft die heute noch landläufigen Moralbegriffe und breitet sich endlich in den anthropologischen und religiösen Fragen zu einer ganzen Weltanschauung aus, welche wieder Grundlage und zugleich treibendes Prinzip für alle ihre praktischen Forderungen bildet." [126])

Wenn es nicht gelingt, eine feste sittlich-religiöse Grundlage wieder für das Volk — für die Gebildeten wie für die Ungebildeten — zu gewinnen, dürften alle anderen Versuche, von der modernen Gesellschaft eine in ihren Folgen gar nicht abzusehende Katastrophe abzuwenden, sich als ungenügend erweisen. Gerade für diesen Punkt aber mangelt — wie Huber richtig bemerkt — das allgemeine Verständnis.

„Zahlreich" — heißt es im Artikel „Zur sozialen Frage" — „sind die Vorschläge zur Lösung der sozialen Frage, von gut unterrichteter und wohlmeinender Seite gehen sie aus; aber bemerkenswert ist, daß fast alle unsere Sozialpolitiker und Gesellschaftsretter es ängstlich vermeiden, darauf hinzuweisen, daß die soziale Frage auch eine eminent ethische sei und ohne die Mitwirkung des religiösen Faktors nicht zum gedeihlichen Ziele gefördert werden kann. Es ist mehr als eine bloße Phrase, daß das Christentum, praktisch geworden, unsere soziale Frage niemals hätte entstehen lassen; denn enge hängt Elend und Verbitterung des arbeitenden Volkes mit der Selbstsucht der höheren Klassen zusammen. Und diese Selbstsucht wuchs um so größer und unheilvoller heran, je mehr die christlichen Überzeugungen abhanden kamen, die Überzeugungen von der Solidarität der Menschheit für eine überirdische Bestimmung." [127])

„Mit dem Wegfall der christlichen Überzeugungen hängt das Erlöschen des Gefühls der Zusammengehörigkeit des Menschengeschlechtes und der Verpflichtung zu wechselseitiger Förderung enge zusammen. Mit diesem Wegfall löst sich die Gesellschaft immer mehr in Atome auf und entbrennt in ihrem Schooße der selbstsüchtige Kampf ums Dasein immer stärker. Mit diesem Weg-

fall versinkt auch die Achtung des Menschen vor dem Menschen und wird die Humanität in ihrer Wurzel angetastet; denn was ist vom Gesichtspunkt des Materialismus der Mensch für den Menschen? Empfindender Stoff, als wie das Tier. Wie aber der Mensch das Tier rücksichtslos für seine Zwecke ausbeutet, so wird bei dieser Schätzung des Menschen die Selbstsucht keinen Grund entdecken, hier anders als dort zu handeln." [128])

....

Nur zu offenkundig ist uns geworden, was auf solchem Boden wächst. Wir sehen, wie durch die Selbstsucht in der Bourgeoisie, im Ultramontanismus und in der Sozialdemokratie „allerwärts die Nationalität in der Auflösung begriffen ist" und „statt ihrer die internationale Weltgesellschaft sich bildet", wie die den Mittelstand aufsaugende Güterbewegung der heutigen Gesellschaft immer mehr den Gegensatz zwischen Reichen und Proletariern schärft, wie aber auch die Großindustrie selbst die arbeitenden Massen zusammendrängt und die von der Bourgeoisie aufgestellten liberalen Prinzipien deren Organisation zur politischen Partei mächtig begünstigen und fördern. „Der moderne liberale Staat" — führt Huber aus — „ist zu einer wahren Brut- und Pflegestätte des Sozialismus geworden. Seine Sozialgesetzgebung untergräbt die Stabilität aller ökonomischen Verhältnisse, schädigt die technische Ausbildung zu den gewerblichen Berufsarten, erzeugt zahllose Schwindelexistenzen, lockt die ländlichen Arbeitskräfte in die sich immer mehr vergrößernden Städte, vergiftet sie mit den Lastern derselben, giebt schmutzige Erwerbsarten frei, welche die Jugend verderben und das Alter leichtfertig machen, und unterstützt endlich die proletarische Volksvermehrung. Zugleich bietet die politische Gesetzgebung dem Proletariat die Mittel dar, sich in seinem alles Überlieferte bedrohenden Radikalismus immer bewußter zu werden und ihn ins Werk zu setzen. Das Recht der freien Äußerung in Wort und Schrift trägt die Ideenrevolution bis in die letzte Hütte; das Recht der freien Association gestattet die Koalition der Besitzlosen zu einer festgeschlossenen Partei, und das liberale Wahlrecht, vor allem das allgemeine, geheime und direkte Wahl-

recht, läßt diese Partei zur legitimen politischen Aktion kommen. In der Volksbildung führt die Bourgeoisie dem Proletariat die Waffen gegen sich selbst zu. . . . Dieselbe Bourgeoisie weckt in ihrer Presse und in ihren Volksbildungsvereinen selbst den politischen Sinn der Massen, zieht sie in die Kritik der staatlichen und kirchlichen Autoritäten hinein und nimmt ihnen die Achtung vor beiden. Seit Jahren betreibt sie auf dem Gebiete der religiösen Überzeugungen geradezu eine negative Volksaufklärung, indem sie die unreifen Resultate der Zeitwissenschaft fleißig predigt und dabei den Massen beibringt, daß sie auch in dem, was sie für das Heiligste gehalten, woraus sie Trost und Kraft im Elend geschöpft haben, nur betrogen worden seien. . . . Nehme man zu allem dem noch, daß die Ereignisse der jüngsten Zeit selbst den Glauben an das höhere Recht des Fürstentums, an die Wahrhaftigkeit und Heiligkeit der Kirche, an die Ehrlichkeit des Besitzes im Volksbewußtsein erschüttern mußten." [129])

Es ist wahrlich keine Zeit zu verlieren, um den Gefahren, welche in den für die darbenden Massen zurechtgelegten Konsequenzen des neuen Glaubens, namentlich in der so viel verheißenden Verkündigung einer in Liebe und Glück geeinigten Menschheit liegen, vorzubeugen; aber man hoffe nicht, durch eine Beschränkung des Liberalismus in der Gesetzgebung mehr als eine sehr kurzlebige Reaktionsperiode zu schaffen. Ebenso wenig ist „mit den Dogmen des Kirchenglaubens, welcher seine Überzeugungskraft allwärts verloren hat, oder mit den Widerlegungen einer subtilen Philosophie, welche der sinnliche Verstand des Volkes nicht faßt, gegen dieses schnell zum Riesen anwachsende Kind der Zeit anzukommen und sind die Gefahren einer entsetzlichen Katastrophe zu bannen, sondern ganz allein dadurch, daß wir an die Verwirklichung der Humanitätsidee, als deren Feldzeichen man ja auch die rote Fahne flattern läßt, mit Ernst und Thatkraft gehen" [130]).

Die Verwirklichung der Humanitätsidee ist aber bei Huber gleichbedeutend mit der Wiederbelebung der wahren christlichen Ideen. Huber schließt den zweiten Abschnitt seines „Sozialismus" mit folgender Apostrophe an das Christentum: „Ein neues Lebenselement wurde der schwererkrankten Menschheit durch eine

neue Religion eingepflanzt, die ein einfacher Rabbi in Palästina verkündigte und welche das Herz des Volkes sogleich mit wunderbarer Gewalt ergriff. . . . Das Heil- und Rettungsmittel wurde aber auch aus den Tiefen eines Gemütes, welches sich in den schöpferischen Grund versenkte, aus einer Berührung des Menschlichen und des Göttlichen gewonnen. Diese neue Lehre erklärte alle, den gewaltigen Herren wie den verachteten Knecht, als Kinder Gottes und als gleich im Reiche der Gnade. Nur eine große Familie unter dem einen göttlichen Vater sollte die Menschheit darstellen und in dieser ihrer Zusammengehörigkeit das Reich Gottes, das Reich der sittlichen Liebesgemeinschaft, erbauen. Wie mußten die Gedrückten und Elenden der Zeit eine solche Botschaft als Evangelium begrüßen! Die Menschheit sollte moralisch umgeschaffen werden. Die knechtende Weltlust sollte mit der Erhebung in die Freiheit des sittlichen Willens, die Selbstsucht und Herrschsucht mit Liebe und gegenseitiger Dienstwilligkeit, die grausame Ausbeutung mit Barmherzigkeit und Mildthätigkeit, die Sklaverei und Menschenentwürdigung mit der Menschenachtung, die ungezügelte Geschlechtslust mit Keuschheit und Entsagung, die Verachtung der Arbeit mit ihrer Ehre vertauscht werden. Das Eigentum galt von nun an als ein gottverliehenes Geschenk, in welches der Mensch nicht als absoluter Herr, sondern als bloßer Verwalter, und zwar nicht bloß zum eigenen Genuß, sondern auch zur Linderung fremder Not, zur Bethätigung der Menschenliebe eingesetzt war. . . . Unter einen neuen Gesichtspunkt, unter den eines ethischen Tagewerkes, in dem sich der Mensch den höheren und ewigen Teil seiner Natur erarbeitet und rettet, wurde das irdische Leben gestellt und so eine wunderbare Kraft der Resignation, des Duldens und eines beseligenden Vertrauens, welches über die Leiden der Welt hinaushebt, geschaffen. In diesen Prinzipien und Ideen lag eine neue Aera der Geschichte: ein Staat der Freiheit, gegründet auf die in Allen gleiche, aus Gott geborene und zu allem Höchsten berufene Persönlichkeit; eine neue Gründung und Heiligung der Familie, die das Fundament des Staates ist; eine Heiligung des Individuums, als eines Tempels des göttlichen Geistes, vor sich selbst und vor den anderen; kurz: eine neue menschliche Gesellschaft, in welcher statt der

Selbstsucht das sittliche Gesetz der Liebe herrschen sollte." [131]) „Licht und Liebe, das sind die zwei Heilmittel für die kranke Zeit." [132])

Die soziale Frage hing bei J. Huber mit seiner philosophischen und religiösen Weltanschauung, mit seinem ganzen Denken und Sein aufs innigste zusammen. Die glückliche Lösung dieser Frage beschäftigte Herz und Geist, bis das Herz zu schlagen aufgehört. Er machte diese Frage sogar zum Gegenstand von Vorlesungen an der Universität, also zum Gegenstand seiner eigentlichen philosophischen Thätigkeit, bezog alle Vorkommnisse des öffentlichen Lebens direkt auf diese Frage und beurteilte den Wertgehalt derselben zum guten Teile nach ihrem Werte für die Lösung des sozialen Problems. Es wird darum niemanden wundernehmen, daß Huber auch die katholische Reformbewegung in nahe Beziehung zur sozialen Frage brachte. Von Anfang an stand ihm ja dieselbe immer im Zusammenhang mit den Kulturforderungen der Zeit überhaupt. Er sah in ihr jene religiöse Richtung, worin Glauben und Wissen, Kirche und Humanität ihre Versöhnung finden und das Christentum im modernen Staatsleben als Evangelium der Armen seine ursprüngliche Kraft und Bedeutung wiedergewinnen soll. Um diese innige Beziehung von Christentum und sozialer Frage zum allgemeineren Verständnis zu bringen: darum hat er in verschiedenen Winterversammlungen der Münchener Altkatholiken das soziale Problem eingehend erörtert, und — so drückte sich Professor Friedrich am offenen Grabe Hubers aus — „seine ausgezeichnete Beredsamkeit wurde nie begeisterter und erhielt nie einen höheren Schwung, als wenn er diese Frage berührte. Ich wenigstens habe nie etwas Schöneres und tiefer Empfundenes über diese Seite der Religion gelesen und gehört, als was ich darüber aus dem Munde des Verorbenen vernahm."

Als die alte Welt am Ende ihrer Wege angekommen war, da eröffnete die Vertiefung des religiösen Bewußtseins im Christentum der Menschheit neue Bahnen ihrer geschichtlichen Entwicklung. „Auch unserer Zeit" — so schließt Huber seine

Erörterungen der religiösen Frage — „wird nicht anders geholfen werden können." [133])

5) Pessimistische Stimmungen.

In der Abhandlung über „Das Verhältnis der deutschen Philosophie zur nationalen Erhebung" kennzeichnet Huber seine Stellung zur Tagespolitik. „Höher" — heißt es darin — „als die Nationalität und ihre Interessen stehen dem Philosophen die der Humanität, und so bedarf sein Patriotismus noch anderer und tieferer Motive, als den Zufall der natürlichen Abstammung und die Liebe zum heimatlichen Boden. Sein Patriotismus muß sich gründen auf die Erkenntnis von der Bedeutung und Mission, welche sein Volk für die großen Ziele der allgemeinen Menschheitsentwicklung in der Geschichte hat. Aber unter diesem Gesichtspunkte sein Volk betrachtend, erscheint es ihm als ein Organ des göttlichen Geistes der Geschichte, mit seinem Leben in die ewigen Zwecke desselben aufgenommen, und wird ihm der Patriotismus sogar zu einer religiösen Pflicht."

Schon die politischen Wirrnisse des Jahres 1866 beurteilte J. Huber von diesem Gesichtspunkte aus. „Wie chaotisch sich auch heute noch" — er schreibt dies im August jenes Jahres [134]) — „vieles ansieht, wie trübe namentlich die Konstellationen für unser deutsches Vaterland sind, der tiefer Blickende, der in dem mächtigen Gange der Geschichte nicht bloß die Leidenschaft der Machthaber, sondern auch eine höhere Idee, wofür jene nur Werkzeuge sind, als das im Hintergrund wirkende Agens erkennt, wird von dem endlichen Siege des Rechts — des Rechts, das mit dem Menschen geboren ist und nicht bloß der Gewalt und früherem Unrecht sein vorübergehendes Dasein verdankt, — unerschütterlich überzeugt sein."

Das Jahr 1866 wurde in der That der Ausgangspunkt einer neuen Aera für das deutsche Volk. Es bahnte, wenn auch nicht in der Weise der deutschen Patrioten des Jahres 1848, innere

breitere und lichtere Wege für den innigsten Zusammenschluß der deutschen Stämme und Staaten, so daß es schließlich nur noch eines äußerlichen Momentes, wie der Kriegsdrohung vom Westen her, bedurfte, um durch gemeinsame Kriegsthaten das nationale Bewußtsein mächtig zu erregen und Kaiser und Reich neu erstehen zu lassen.

Von vornherein nicht anders erfaßte Huber die deutsche nationale Bewegung des Jahres 1870. Er sah in ihr nur ein weltgeschichtliches Moment, in welchem die so oft gestellten und ebenso oft unterdrückten national-patriotischen Forderungen einer engeren politischen Einigung zwischen dem Norden und Süden Deutschlands — namentlich im Geiste einer Wiederaufrichtung von Kaiser und Reich als durchaus berechtigt und unabweisbar zur Geltung kommen mußten. Freilich dachte Huber nicht national im Sinne eines Großpreußentums und nicht liberal im Geiste einer bloßen Machtpolitik.

In einem vom 30. Oktober 1870 datierten und für den Gang der Ereignisse im Innern Deutschlands nicht ganz unwichtigen Schriftstücke sind Hubers innerste Gedanken über die damalige Lage, die Wünsche und Hoffnungen Deutschlands ausgesprochen. Er konnte sich nicht verhehlen, daß „die Wiedereroberung der ehemaligen, seit Jahrhunderten uns entrissenen Reichslande Elsaß und Lothringen bei einem großen Teile unseres Volkes und zwar gerade bei den höher gebildeten Klassen, welche den tonangebenden und entscheidendsten Faktor im Staatsleben darstellen, und darunter insbesondere bei der Jugend derselben, welcher die Zukunft gehört, die alte niemals ganz vergessene und verblaßte Idee von Kaiser und Reich neu belebt und das drängende Verlangen wachgerufen hat, dem König von Preußen, welcher als M e h r e r des Reichs — mit welchem Titel sich bekanntlich ehedem die deutschen Kaiser schmückten und welchen sie seit Jahrhunderten nur verwirkt hatten — sich thatsächlich erwiesen habe, die deutsche Kaiserkrone aufs Haupt zu setzen."

Und in der That — so deduziert Huber — gäbe die Verwirklichung der Idee von Kaiser und Reich erst Deutschland, nachdem „es bereits faktisch als der erste und mächtigste Staat in Europa sich dargestellt, auch die ihm gebührende politische Würde

im internationalen Verkehre" und beriefe es „im Anschlusse an die größten Traditionen seiner Geschichte, zu einer überaus maßgebenden Stellung und Rolle in demselben". Denn „die Idee des Kaisertums war bei den Römern und Griechen (Byzantinern) die der Weltherrschaft; im Mittelalter wurde es in einem mehr friedlichen Sinne als oberstes Schiedsrichteramt unter den christlichen Völkern Europas und als Amt und Vormacht für die Wahrung der gemeinsamen Interessen derselben verstanden. Diese in der Würde des Kaisertums liegenden Ansprüche haben sich auch in der Folgezeit niemals ganz verloren; als Napoleon I. sich die Krone Karls des Großen aufsetzte, geschah es mit dem Bewußtsein und Anspruch seiner Weltherrschaft, und als sein viel kleinerer Nachfolger Napoleon III. abermals das französische Kaiserreich proklamierte, fing er alsbald an, sich in die großen internationalen Fragen einzumischen und eine Art oberster Instanz für ihre Lösung sich zu vindizieren. So wird nun auch — fährt Huber fort — das deutsche Kaisertum, wenn es neu erstehen sollte, eine große Rolle in der internationalen Geschichte künftig spielen, und um so mehr, als es seine Vergangenheit dazu beruft und seine Kraft dazu befähigt. Und eine solche Rolle wird nur das Glück und den Frieden Europas fördern, weil kein Volk der Welt von einer so hohen rechtlichen, moralischen und intellektuellen Kultur getragen ist, als wie das deutsche. Es wird mit dieser Kultur nur eine segensreiche Mission auf die romanischen und slavischen Völker . . . ausüben. In Bezug auf die deutsche Nation, welche in einer so wunderbaren Machtentfaltung begriffen ist, ist keine Erwartung zu kühn."

Bezüglich der inneren Politik aber, — nachdem durch die Verträge in Versailles bereits die politische Einigung Deutschlands vollzogen und der Umfang der souveränen Machtstellung der bei jenen Verhandlungen mitwirkenden deutschen Fürsten festgestellt, also faktisch eigentlich schon die Machtfrage des künftigen deutschen Kaisers gelöst war, — erschien ihm bei dem Gange der mächtigen nationalen Entwicklung dieser letzte Schritt ebenso notwendig und unvermeidlich, als er unter den gegebenen Verhältnissen in dem Übergang vom Bundesstaat zum „Kaiserreich" mehr eine Titel- als eine Machtfrage sah, sobald derselbe nur in einer der Sache

angemessenen Form verwirklicht wurde. Namentlich glaubte er, daß „von dem Entschluß und zwar von dem raschen Entschlusse, welchen die süddeutschen Fürsten in dieser brennend gewordenen Frage fassen, sehr viel abhing, ob Deutschland zu einem seiner ganzen Geschichte und Natur widersprechenden zentralisierten Einheitsstaat schon in der nächsten Zeit umgewandelt werde, oder ob es ein Reich bleiben soll, wo bei aller Wahrung der Einheit doch auch noch für die dermalige politische Gliederung und für die Erhaltung der berechtigten süddeutschen Stammesindividualitäten Raum ist".

Nur wenn die Frage von Kaiser und Reich in letzterem Sinne gelöst wurde, erwartete Huber das Beste in der Zukunft, nicht aber wenn bei dem deutsch-nationalen Ausbau des neuen Reiches das spezifische Preußentum — zum Unsegen des Ganzen — seinen Geist für deutschen Geist ins neue Reich hineintragen werde. Es werden ja auch nur dann, wenn im neuen Reiche der bundesstaatliche Geist zur Herrschaft komme, die Fürsten außer dem mächtigen Bundeshaupte sich durch ihre Stellung angetrieben finden, mehr als bisher die Wächter der partikulären Freiheiten und die Förderer der Wohlfahrt ihrer Länder zu sein, wodurch das deutsche Fürstentum sich als eine wohlthätige Institution fühlbar machen und im Bedürfnis der Nation tief einwurzeln müßte.

Die für die Machtstellung Deutschlands nach außen, wie für die freiheitliche Entwicklung im Innern gedeihlichste Form der Lösung dieser Frage aber erkannte Huber darin, daß von den deutschen Fürsten einer selbst dem so ruhmreich gewordenen König Wilhelm die Kaiserkrone anbiete. „Der Fürst" — meinte er —, „welcher die Kaiserkrone anzubieten hatte und angeboten hat, kann in der öffentlichen Meinung und im Urteil der Geschichte nicht zu einem bloßen Vasallen herabgedrückt werden, weil er den selbstständigsten und wichtigsten Anteil in der Herstellung des Kaiserreiches sich gesichert hat. . . . Die Parteigänger für den zentralisierten Einheitsstaat" — so schloß Huber sein mehrerwähntes, die Zeitlage erwägendes Schriftstück — „und die Gegner jedes partikulären Fürstentums und Volkstums in Deutschland werden in dem Grade ohnmächtiger, als die deutschen Fürsten durch die

That beweisen, daß sie der dem deutschen Volke entsprechenden organischen Einigung nicht nur nicht widerstreben, sondern sie im Gegenteil selbst fördern, daß sie aber auch die Wächter der wohlbegründeten Freiheiten und Interessen ihrer Länder gegenüber dem beide nur allzu leicht gefährdenden absoluten Einheitsstaate sind."

Huber hatte sich also in jenen Tagen den inneren Ausbau des neuen deutschen Reiches in viel freisinnigerer, die Stammesgewohnheiten mehr respektierenden Weise gedacht, als derselbe sich im Großen und Ganzen wirklich vollzogen hat. Für Huber, welcher die nationale Erhebung nur im innigsten Zusammenhange mit einer gleich mächtigen Zunahme des idealen Geistes im Volke sich als segenspendend denken konnte, gingen darum von Anfang an die politischen Ziele weit über das gemeine Denkmaß der politischen „Parteien" hinaus. Die nationalliberale war ihm wohl die nächste, aber keineswegs die seinen Geist zufriedenstellende. Und um so größer mußte diese Differenz werden, um so mehr es sich zeigte, daß diese Partei der ihr zugefallenen nationalen Aufgabe nicht gewachsen war. Ihre Führer erwiesen sich der Macht gegenüber viel zu wenig als im Geiste der Selbständigkeit und Freiheit mitschaffender Faktor und gebärdeten sich auf dem Boden der deutschen Gesetzgebung zu sehr nach dem Vorbilde der Oppositionsbischöfe des Vatikanischen Konzils, d. h. sie stellten eine einzelne Person und den Willen derselben höher als jene Prinzipien, die ihrer Partei doch den Namen gegeben hatten.

Huber konnte keine Sache anders als aus ihrem Wesen heraus begreifen und anerkennen, und seine von Idealen bewegte Natur konnte keine Politik, welche vom bloß momentanen Vorteil bestimmt wurde, treiben, noch sie überhaupt billigen. Deshalb wurde auch Huber von den tonangebenden Politikern im liberalen Lager nie recht verstanden und gewürdigt, ja es bildete sich aus derartigen Mißhelligkeiten nach und nach eine gewisse gegenseitige Abneigung heraus. „Ach" — schreibt Huber schon im Jahre 1874 an B. R. in B. (15. April), — „ich sehne mich fort aus München und Bayern an einen Ort frischeren Lebens. Hier kämpft man mit der Indolenz, der kleinlichen Intrigue, dem unverbesserlichen Philistertume, dem hämischen Neide gegen jede That

im öffentlichen Leben und dem Hasse gegen jedes Hinausstreben über die Gewöhnlichkeit." Wohl nur einen Beweis für die Berechtigung solcher Klage lieferten im darauf folgenden Jahre die Führer der liberalen Partei in seiner Vaterstadt München, als sie Huber, diesen Liberalsten unter den Liberalen, als „versteckten Ultramontanen" verschrieen haben, um auf Grund dieser geradezu widersinnigen Phrase hin Hubers Wahl zum Landtagsabgeordneten zu hintertreiben.

Es ist kaum glaublich und dennoch wahr, daß J. Huber sich in die Lage versetzt sah, gegen einen derartigen Vorwurf sich verteidigen zu müssen. „Weder mein politisches Vorleben" — entgegnete er —, „welches zum großen Teil ein öffentliches war, noch die Darlegungen meiner politischen Anschauungen in den jüngsten Wahlmännerversammlungen konnten zu der Annahme berechtigen, daß ich mich in Fragen von prinzipieller Bedeutung im Widerspruche mit der Sache des Liberalismus befände und daß, falls mir ein Mandat zugefallen wäre, ich das Vertrauen meiner Wähler als ‚ein unberechenbarer Wilder' hätte täuschen können. Ich habe bezüglich der deutschen Frage vor den liberalen Wahlmännern ein Programm entwickelt, welches als das der liberalen Partei anerkannt wurde; ich habe mich stets mit Entschiedenheit für die Erhaltung und Festigung aller unserer bürgerlichen Freiheiten ausgesprochen; ich habe mich für die Emanzipation der Schule von der Kirche erklärt und habe seit Jahren für die Emanzipation des Staates von der Hierarchie und für seine Autonomie gekämpft; ich habe die allgemeine Volksbildung nicht nur befürwortet, sondern für dieselbe auch durch die That zu wirken gesucht. Befand ich mich mit diesen Anschauungen und Bestrebungen wirklich auf dem Standpunkte unserer liberalen Partei, so bleibt mir das Mißtrauen, welches mir entgegengebracht wurde, unverständlich. Ich muß daher nach anderen Gründen für die mir zu Teil gewordene Behandlung suchen."

„Ein gut unterrichteter, der liberalen Partei selbst angehöriger Korrespondent der Nationalzeitung und der Neuen Freien Presse scheint mir hierin den Schleier zu lüften; denn was er schreibt, wurde mir auch mündlich angedeutet. Darnach hätte meine Erklärung, daß ich in der Schule noch die religiöse Unterweisung

beibehalten wissen wolle, sowie die Befürchtung, ich möchte den kirchenpolitischen Kampf in die Kammer tragen, gegen meine Wahl entschieden. Beide Motive, wenn sie wirklich die maßgebenden waren, könnten mich nur überraschen; denn meines Wissens hat bisher nirgends die liberale Partei als ihre Tendenz ausgesprochen, aus der Volkserziehung das religiöse Moment beseitigen zu wollen; und hätte sie es gethan, so würde sie in ihrem Schooße eine große Scheidung erlebt haben und den ultramontanen Verdächtigungen nur Vorschub leisten. Was jedoch die kirchenpolitische Frage angeht, so kann ich von mir versichern — wie ich dies auch schon Abgeordneten der liberalen Partei gegenüber gethan habe —, daß ich die Schwierigkeiten unserer politischen Lage auf keine Weise durch aussichtslose Unternehmungen hätte steigern wollen, ja daß ich überhaupt wenig Gefallen an dem Stil und der Methode finde, wonach von mancher Seite her „Kulturkampf" betrieben wird. Die kirchenpolitische Frage in der Kammer aber grundsätzlich totschweigen zu wollen, nachdem sich um sie alle Kämpfe der Gegenwart drehen, dies würde für die liberale Partei nichts anderes bedeuten, als daß sie in der wichtigsten politischen Aufgabe abzudanken bereit sei. . . ."

Aber schlimmer noch als alle diese Verdächtigungen war das Angebot jenes Preises, für welchen Huber sich hätte ein Abgeordneten-Mandat sichern sollen. Er sollte im voraus sich verpflichten, seine Überzeugungen bloßen „Partei"-Beschlüssen unterzuordnen; er sollte aufhören, fernerhin noch der Liberalste unter den Liberalen sein zu wollen. Diesen Selbstmord wollte und konnte natürlich Huber nicht begehen. „Niemand" — entgegnete Huber — „wird mich belehren können, daß es mit der gewissenhaften Überzeugung und dem Eide eines Abgeordneten vereinbar sei, von vornherein und auf Jahre hinaus und bei dem möglichen Wechsel unserer politischen Situation sich zur Unterwerfung unter noch unbekannte Klubbeschlüsse zu verpflichten. Eine solche Unterwerfung könnte nur eine blinde sein, welche die liberale Partei um so weniger verlangen darf, als sie ja bekanntlich die Kongregationen des blinden Gehorsams als unverträglich mit dem Staatswohl erklärt. Alles, was sie von ihren Abgeordneten verlangen kann, ist, daß sie sich zur Annahme ihres Programms ver=

pflichten und in allen Fragen so stimmen, wie die Freiheit, das Recht und vor allem das Wohl des Volkes es erfordern."

Hubers Kandidatur wurde fallen gelassen; aber diese Niederlage trug ihm nur in gleichem, ja in noch größerem Maße die Hochachtung der wahrhaft Freigesinnten allerorten ein. Für die liberale Partei in München war hingegen die Frucht dieses Sieges ein rascher Niedergang.

Nicht das Resultat, wohl aber die erfahrene Behandlung verbitterten Huber. Er machte auch aus dieser seiner Verbitterung kein Hehl. Sie sprach sich am deutlichsten in einem Briefe aus Seeon (an Sekr. Bl. d. d. 17. August 1875) aus. „... Warum ich fallen mußte" — heißt es darin, — „dürfte bis jetzt weder von unserer Seite offen ausgesprochen, noch darf es jemals von der sogenannten liberalen Partei eingestanden werden. Diese sogenannte liberale Partei ist zum großen Teil eine gedankenlose Masse, welche mit den Schlagwörtern Freiheit, Fortschritt, Pfaffentum u. s. w. erhitzt wird. . . . Es war von Anfang an — und dies können Sie jedem unserer Freunde sagen — die Parole ausgegeben, der Altkatholicismus müsse bei den Münchener Wahlen grundsätzlich dementiert werden. . . . Und wo einmal für die Plebs, sie sei liberal oder ultramontan, ein Schlagwort ausgegeben ist, da schreit sie es nach und handelt entsprechend. Betrachten Sie daher den Fall meiner Kandidatur, die ich nicht gesucht habe, die ich nur auf den Ruf zahlreicher Freunde wie die Aufforderung, als Soldat in einen fast aussichtslosen Kampf zu gehen, angenommen habe, als eine offene Verleugnung und Verhöhnung der Sache der kirchlichen Reformbewegung von Seite des sogenannten liberalen Münchens. Ich kenne seit langem diesen fadenscheinigen Münchener Liberalismus, der . . . bei jedem energischen Versuche einer ultramontanen Regierung bald schmählich verenden würde. Die Herren ahnten wohl, daß ich als ein Kind des Volkes auch dessen Interessen furchtlos verteidigt hätte — daß mir darum auch Bismarcks Attentate auf unsere fundamentalen Freiheiten, auf die Freiheit der Assoziation und Presse und auf unser Volksgericht nicht gefallen und ich dafür gestritten hätte. . . ."

Dies alles mußte und muß erwähnt werden, wenn der Cha-

rakter dieses Mannes voll und wahr zur Anschauung kommen soll; denn ohne diese Auseinandersetzungen würde sicherlich niemand, der diesen Verhältnissen ferne steht, begreifen, warum ein Mann von solcher nationaler und liberaler Gesinnung, wie Huber, doch keine hervorragende Stellung in einer rein politischen Partei eingenommen hat, und warum der edelste und gefürchtetste Kämpfer wider den Ultramontanismus nicht auch auf politischem Boden in das vorderste Treffen gesendet worden ist.

Wenn möglich noch schmerzlicher berührte Huber die Indolenz der Zeitgenossen in der religiösen Frage seit dem 18. Juli 1870. Der Standpunkt, von dem aus sowohl die Staatsgewalten wie die liberalen Massen die für den gesunden Bestand des modernen Staatslebens so hochwichtige Frage behandelten, enthielt kaum eine Spur von Idealität und widerstritt deshalb durchaus den Prinzipien und der Gewissenhaftigkeit Hubers.

Nach dem kirchlichen Staatsstreiche, mit welchem das Vatikanische Konzil zum Schlusse gebracht worden, war Huber mit weit aussehenden Hoffnungen in die Organisation des Widerstandes der deutschen Katholiken gegen die römisch-jesuitische Vergewaltigung der Gewissen getreten. Er erhoffte namentlich von diesem Widerstande eine allgemeine Erhebung in die Region der Religion des Geistes und der Wahrheit und in dieser Erhebung eine sichere Schutzmauer gegen den Schlangenbiß des Unglaubens und Aberglaubens. Er erwartete wider die Vatikanische Kirche die „Bildung einer deutschen Nationalkirche, in welcher der wahre Geist des Evangeliums und der alten Kirche eine Auferstehung feiern und in dem gegenwärtigen Zustand des allgemeinen Verfalles ein neuer und wirksamer Sauerteig werden sollte.“

Aber bald mußte er aus dem Gange der Ereignisse erkennen, daß in den unmittelbar vorausgegangenen Jahrzehnten das deutsche Volk im Großen und Ganzen viel zu unselbständig oder auch viel zu gleichgültig für alle religiöse Fragen geworden war, um die ganze folgenschwere Bedeutung des Momentes zu erkennen. Es offenbarte sich alsbald das Ansehen und der Einfluß der verschiedenen christlichen Kirchen in Deutschland als aufs tiefste erschüttert.

„Die protestantische Kirche“ — schreibt Huber in seinem Artikel „Die Sozialdemokratie in Deutschland“ [135]) — „scheint gegenwärtig auf dem Punkte des Absterbens zu stehen. Seit dem Eindringen des Rationalismus in ihre Theologie und unter dem Einflusse der philosophischen und wissenschaftlichen Ideen unserer Zeit haben sich die gebildeten Kreise mehr und mehr von ihr abgewendet. . . . Die Vereinigung der lutherischen und der reformierten Kirche hat, indem sie durch preußischen Kabinetsbefehl zu Stande gebracht worden, dem Ansehen, welches die kirchlichen Doktrinen noch in den niederen Volksschichten genossen hatten, den Todesstoß versetzt; denn damit war es ja klar geworden, daß die Kirche mit ihren Lehren nicht auf festem heiligen Boden stehe. . . . In Städten mit protestantischer Bevölkerung ist es längst eine stehende Klage, daß die Zahl der ungetauften Kinder, der Heiraten und Begräbnisse ohne Zuziehung des Geistlichen immer im Wachsen sei. Es war ganz unnötig, daß der Sozialist Most in Berlin seine heftige und taktlose Agitation für Trennung der Kirche vom Staate ins Werk setzte; diese Trennung vollzieht sich, wenn auch ohne Geräusch, ununterbrochen in immer wachsender Ausdehnung. . . .“

„Es ist gewiß“ — fährt Huber in demselben Schriftstück fort —, „daß in Deutschland die römisch-katholische Kirche stärker erscheint, als die protestantische. . . . (Aber sie erscheint deshalb so, weil sich) unter ihrer Fahne alles versammelt hat, was dem Reiche Opposition machen wollte, — Preußens unversöhnliche Feinde in den Rheinprovinzen, die ergrimmten Partikularisten, die Demokraten, sogar die Sozialisten . . . dieser Triumph des Papsttums ist keineswegs gleichbedeutend mit einer Erneuerung seiner Gewalt und seiner religiösen Autorität in Deutschland; denn wie in dem gesammten sozialen Leben unserer Zeit, so ist auch innerhalb der Sphäre des Katholicismus in Deutschland die Entfremdung von der Kirche und vom Christentum selbst schon zu weit verbreitet und es giebt kein Mittel derselben Einhalt zu thun.“

So fand von Anfang die religiöse Frage nicht den für ihre ausgiebige und richtige Lösung unumgänglich nötigen heiligen Grund im Geiste des deutschen Volkes — das Allgemein-Bewußtsein,

daß man es hier mit einer Aufgabe des Gewissens und des Patriotismus zugleich zu thun habe. Die Mehrzahl der Protestanten betrachteten die Sache wie einen Disput im Nachbarhause; die Mehrzahl der Katholiken hatte sich längst schon so liberalisiert, daß sie durchaus nicht mehr begriff, wie eine Vermehrung bereits unzählbarer Dogmen noch belästigen könne; die Regierungen endlich hatten schon durch die Abweisung der Hohenlohe'schen Zirkulardepesche die feste Position gegen die an die Stelle der alten katholischen Kirche sich setzende Vatikanische Kirche verloren. Alle diese Faktoren betrachteten gar bald die Frage selbst als eine höchst unnötige, unleidliche, aufgezwungene, die keiner so recht zuerst anfassen wollte. In Folge dessen faßten weder Volk noch Regierungen die Sache bei der Wurzel an, während Rom mit dem ganzen Aufgebot seiner Schreck- und Heilsmittel über die Situation Herr zu werden sich bestrebte und bei der unseligen inneren politischen Lage diesen Zweck auch in einem für Deutschlands Wohlfahrt höchst bedauernswerten Umfange erreichte [136]).

„Die preußische Regierung“ — schreibt Huber in der vorher citierten Abhandlung — „identifizierte sich zu spät mit dieser Bewegung, und als sie es that, ergriff sie nur schwächliche, wirkungslose Maßregeln. Andere deutsche Regierungen zögerten, hielten sich zurück und wehrten sich nur gegen römische Übergriffe. Die Führer der altkatholischen Bewegung waren durch Schrift und Wort unermüdlich thätig, aber sie konnten den Stein nicht wegräumen, der ihnen im Wege lag. Die römisch-katholische Geistlichkeit als Ganzes stand fest zu dem päpstlichen Stuhle und es gelang ihr bald dem Volke die neuen Dogmen plausibel zu machen und den Altkatholicismus zu verdächtigen. In den Kreisen der Gebildeten verschworen sich religiöse Gleichgültigkeit und Opposition gegen das Christentum im allgemeinen wider seine Verbreitung. Die liberalen Katholiken . . . waren zu aufgeklärt und in ihren Anschauungen zu weit vorgeschritten, um sich zur Gründung einer Nationalkirche zu vereinigen. Es ist Thatsache: Der Darwinismus ist der heimliche und der offenkundige Glaube der höheren Klassen. . . . Von solcher geistigen Höhe konnte man den Altkatholicismus für seine halbe That nur mit einem Lächeln des Hohnes grüßen.“

Und doch war der Kampf wider Rom nur dann Hoffnung verheißend, wenn er nicht bloß von Einzelnen im nationalen Geiste geführt wurde, sondern wenn er sich zu einer nationalen Angelegenheit aufzuschwingen vermochte.

Mit Recht sah Huber in den Dogmen des 18. Juli 1870 eine feierliche Kriegserklärung Roms wider die deutsch-nationale Entwicklung im Geiste der Freiheit und Humanität, sowie in dem Widerstand gegen dieses Rom nicht eine bloß konfessionell-katholische, sondern eine über den konfessionellen Charakter hinausreichende, den schon Jahrhunderte lang obschwebenden Streit zwischen Staat und Kirche endgültig entscheidende Bewegung — eine Bewegung, je nach deren Wachstum und Fortgang es sich zeigen mußte, ob das neue deutsche Reich die ihm nicht nur innerhalb der politischen Machtsphäre, sondern auch innerhalb der Kulturentwicklung der Menschheit gestellte Aufgabe erkannt habe oder nicht. Nach seiner Meinung gab es wider diese Kriegserklärung des Papsttums für die Träger der staatlichen Ordnung, wie für die Träger der modernen Kultur und Wissenschaft nur eine gleich rasche und gleich energische Stellungnahme, wie sie zur selben Stunde auf völkerrechtlichem Boden Deutschland gegen das damals vom Chauvinismus und Napoleonismus beherrschte Frankreich vollzogen hatte, — wenn nicht schließlich doch noch der „Gang nach Canossa“ oder „nach Rom“ zur politischen Notwendigkeit werden sollte.

Indem Huber in diesem Geiste die Frage erfaßte, mußte er mit der Kampfweise der deutschen Regierungen unzufrieden sein. Nirgends sah er ein Eingreifen in diese Frage aus dem Prinzipe heraus; nirgends ein ausgiebiges Verständnis für die Wichtigkeit einer von religiösem Geiste getragenen Opposition innerhalb des modernen Staatslebens überhaupt und des neuen deutschen Reiches insbesondere. Schon die in Versailles vereinbarte Grundlage für letzteres hätte mit allen zweckdienlichen Mitteln zum Schutze der kirchlichen Freiheit in Deutschland — nicht der Freiheit im ultramontanen Sinne, sondern im nationalen Geiste — ausgerüstet werden müssen; denn sobald die Staatsgewalten mit dem national

gesinnten Teile des Volkes den Kampf in Deutschland partikularistisch selbständig aufzunehmen hatten, war die international gestellte Papstkirche im größten Vorteile und konnte eine ausgiebige Hilfe auch dadurch nimmermehr kommen, daß sich schließlich wenigstens die altkatholische Bewegung zu einer kirchlichen Organisation für ganz Deutschland zusammenschloß.

Jede einzelne Regierungsgewalt mochte und konnte sich wohl nicht verhehlen, daß sie mit der Annahme des von der wohlgerüsteten Kirche angebotenen Kampfes in eine höchst bedenkliche Situation geraten müsse. Keine wollte deshalb für andere die Kastanien aus dem Feuer holen. Da aber auch niemand dem Ultramontanismus offen Zugeständnisse machen und auf solche Weise gegenüber den liberalen Parteien die staatsmännische Reputation einbüßen wollte, wurde die viel bewunderte und ebenso viel gescholtene Theorie geschaffen, daß es für die Staatsgewalten weder Alt- noch Neukatholiken, sondern nur „Katholiken vor dem 18. Juli 1870" gebe.

In Preußen, Baden und Hessen wurden lange Zeit, in Bayern, wo in der offiziellsten Weise die Vatikanische Lehre vom 18. Juli 1870 für staatsgefährlich erklärt und verboten wurde, sind bis zur Stunde die im alten Glauben beharrenden und die Vatikanischen Katholiken offiziell nicht unterschieden. Was aber mußte, wenn der Vatikanische Teil im erworbenen Besitz und in den erworbenen Rechten der verfassungsmäßig anerkannten katholischen Kirche in Deutschland verblieb, für den Altkatholicismus die Folge sein? Daß er, wie das namentlich in Bayern unter der Herrschaft des Konkordats eintreten mußte, als von der staatsfeindlichen, jedoch konkordatsmäßigen römischen Kirche abgetrennt in seiner äußerlichen Bethätigung von dem guten Willen der Regierungsgewalten abhängig geworden ist. „Das Pözl-Machwerk (Gutachten in Sachen der Anerkennungsfrage des katholischen Bischofs J. H. Reinkens in Bonn)" — schrieb Huber an B. R. in B. d. d. 25. April 1874 — „hat seine bedeutenden Blößen — die Hauptblöße ist aber, daß es die bisherige Konnivenz der Regierung gegen die Altkatholiken implicite als dem Konkordatsstaatsrecht zuwider verurteilt." Nach Huber liegt aber gerade die Stärke des Altkatholicismus, auch in Bayern, darin, daß derselbe nicht im Kon-

kordatsstaatsrecht, sondern im Geist der Verfassung begründet und unüberwindlich ist. „So lange" — schreibt Huber an B. R. in B. (8. Juli 1878) — „die Regierung die Verfassung gegen das Vaticanum zu verteidigen hat, so lange kann sie uns nicht über Bord werfen, da wir mit ihr eben in der Verteidigung der Verfassung eins sind und sie uns nur hält, weil sie damit die Verfassung verteidigt."

In Fragen, die über das „Belieben" und „Gehenlassen" hinausgingen, kam dadurch allzeit das Vorteilhafte der Stellung für die Neukatholiken und die Stellung eines „verlorenen Postens" für die Altkatholiken zur Erscheinung und Wirkung. Gegen jene Bischöfe, welche trotz der Verweigerung des königlichen Placets die Vatikanischen Dogmen dem katholischen Volke verkündigten, sowie gegen die im Geiste der Vatikanischen Dogmen in Bayern veranstaltete ultramontane Agitation boten die Gesetze keinen Strafparagraphen [137]); sie boten aber auch keinen Paragraphen, daraufhin die bayerische Regierung die Anerkennung des altkatholischen Bischofs hätte stützen können. Das bayerische Kultusministerium schützte die Professoren Döllinger, Friedrich, Huber und Meßmer in ihren staatsbürgerlichen Rechten und in ihren Existenzmitteln; die klerikale Partei aber zerstörte ungehindert diesen Männern die Unterlage ihrer bisherigen Lehrthätigkeit. In erhöhtem Maße machten sich deshalb auch die früheren klerikalen Chikanen seit 1870 gegen Huber geltend und sie fanden keine geringe Unterstützung dadurch, daß die ultramontane Partei kompromißweise im bayerischen Landtage die Errichtung einer besonderen Philosophieprofessur für Theologen — gleichsam innerhalb der theologischen Fakultät — durchzusetzen vermochte. In solchen Lagen befand sich die bayerische Staatsregierung noch öfters und sie deckte sich, wenn kirchenpolitische Fragen zur Entscheidung kamen, nur um so lieber mit dem Unzulänglichen in der bayerischen Gesetzgebung, je mächtiger die ultramontane Partei im Lande wurde.

Es ist begreiflich, daß bei solcher Lage der Dinge in unserer selbstsüchtigen Zeit die antiultramontane religiöse Bewegung keinen Boden rechten Gedeihens finden konnte. Huber bezeichnete schon im Jahre 1874 (an R. in B. d. d. 15. Jänner) „die nihilistische

Agitation der liberalen Presse auf religiösem Gebiete und die Politik des Herrn v. Lutz" als die Hauptursachen, welche „die altkatholische Propaganda gehemmt, dafür aber die Massen in den Händen des ultramontanen Klerus gelassen haben".

Wie die deutschen Regierungen durch die partikularistische Gestaltung des Kampfes wider Rom alle Aussicht auf Sieg verlieren, so wird die weit verbreitete nüchterne — um nicht zu sagen: rein materialistische — Auffassung der Vorgänge des Lebens für die Stellungnahme der liberalen Massen im Kulturkampf geradezu gemeinschädlich. „Nicht" — so äußerte J. Huber sich über die Lage — „die ihm einwohnende Kraft der Wahrheit und des Rechts giebt dem Papsttum zur Stunde seine Kühnheit, sein stolzes Selbstvertrauen und seine Macht über die Gemüter, sondern die immer höher anschwellende, an die Grundfesten des modernen Staates mit donnernder Brandung anstürmende Flut der materialistischen Ideen." [138])

Der hochwichtige Kampf wider Rom forderte von Seiten des nationalen Liberalismus Ritter im Geiste, denen im gleichen Maße Religiosität, kritische Wissenschaft und politischer Freiheitssinn wesentlich einwohnte; die liberalen Ritter (einzelne Persönlichkeiten bildeten, wie in allen Parteiungen so auch hier, rühmliche Ausnahmen) lagen aber bereits zu sehr in den Banden der religiösen Blasiertheit des D. Strauß und hatten in Folge dessen zu sehr jedes richtige Gefühl und Verständnis für die Macht des religiösen Volksbewußtseins — selbst wenn es von der Höhe des christlichen Geistes bis in die sumpfigen Regionen des ultramontanen Aber- und Afterglaubens zurückgedrängt ist — verloren. Sie konnten glauben, ohne geistige Arbeit, ohne kritische Sichtung von wahr und falsch, von Wesen und Betrug, mit schnell fertigem „Ausschütten des schmutzigen Bades sammt dem Kinde", mit einem Ignorieren oder Belächeln der Vorgänge auf dem Vatikanischen Konzil und der sich daran reihenden Vergewaltigungen von Klerus und katholischem Volke über die schwere Aufgabe hinwegzukommen und namentlich auf politischem Boden den ultramontanen Ansturm dadurch abzuschlagen, daß sie sich mit dem Schilde eines religiösen Indifferentismus zudeckten.

Es machte in den liberalen Kreisen sich von Tag zu Tag mehr der Einfluß einer neuen Naturphilosophie und der mit ihr Hand in Hand gehenden kritischen Wissenschaft des Tages geltend. Diese aber stellten und stellen, wie Huber in seiner Abhandlung „Die Sozialdemokratie in Deutschland" ausführt, die letzten und höchsten Überzeugungen des Glaubens, Gott, Willensfreiheit und Unsterblichkeit der Seele, in Frage; sie stempeln die Religion und das Christentum insbesondere zu einer Wiege der Unwissenheit und Verdummung. „Es entstand eine förmliche atheistische Propaganda; viele unserer Gelehrten machten ein Geschäft daraus, den Materialismus zu verbreiten — wie Karl Vogt, der von Stadt zu Stadt in Deutschland reiste und durch seine Vorlesungen über die Naturgeschichte des Menschen den religiösen Aberglauben auszutreiben suchte. . . . Es ist unser Unglück, daß wir den religiösen Gedanken, wie ihn die Kirche bietet, nicht mehr zu denken vermögen und doch keinen anderen hervorbringen können; daß in dem Zusammenbruch der Form den meisten auch der Inhalt verloren geht und so eine vollständige Abwesenheit aller Religion die Folge ist, nein, mehr noch: eine materialistische Nützlichkeitslehre, der die Ideen jeder Art nur Trugbilder sind." In den liberalen Kreisen kam es unter solchen Verhältnissen zu der weit verbreiteten Anschauung, daß die Religion nur ein Produkt menschlicher Herzens- oder Gedankensschwäche sei und der starke und gebildete Geist daher von ihr absehen müsse.

So konnte es nicht anders kommen, als daß von dieser Seite her die altkatholische Bewegung mit Mitleid betrachtet wurde, daß man die Schöpfer derselben sammt ihrem Anhang für Halbköpfe erklärte, die den Schwindel der Religion nicht zu durchschauen im Stande wären. Wie ganz anders stünde es heute, wenn jene liberalen Kreise nicht zum Träger einer flachen Aufklärung geworden und sich der religiösen Bewegung wider Rom — denn das ist der Geist des Altkatholicismus — angeschlossen hätten [139]). Es würde sich nicht mit jedem Tag mehr erweisen, was Huber längst vorausgesagt und auch in einem Briefe an K. Z. in K. d. d. 14. Jänner 1877 niedergeschrieben, — das nämlich „daß, wenn der Liberalismus nur Krieg gegen die historische Religion betreibt und nicht selbst ein Interesse an kirchlicher Neugestaltung

und an religiös-sittlichen Handlungen des Volkslebens zeigt, er der Sozialdemokratie und dem Atheismus der Massen nur vorarbeitet. Die Folge wird sein, daß die regierenden Mächte erschreckt den Bund mit den alten Kirchen wieder suchen und jede Reformbestrebung fallen lassen. Nicht an den Ultramontanen, an den Liberalen geht unsere Sache zu Grunde, wenn sie zu Grunde gehen kann." Über dieses unsinnige und unselige Gebahren war aber auch Huber längst in der tiefsten Seele empört: „Ich hasse" — schrieb er schon unter dem 14. Dezember 1874 an Dr. Sp. in F. — „die Bande des selbstsüchtigen Atheismus und hasse sie bis zur Vernichtung. Ich kenne dieses glänzende Gesindel aus meinem Lebensgange hinreichend, um es gründlich zu verachten. Ich bedaure den sozialistischen Atheisten, der noch für die Verbesserung seines und der Menschheit Loos Sympathie und Kräfte hat, — aber von dem Salonatheisten will ich nichts wissen."

Und das Schlimmste erwartete er erst von der Zukunft, wenn er auf die heranwachsende Jugend seinen Blick richtete. Schon im Jahre 1874 (d. d. 15. April) klagt er B. R. in B.: „Ich habe fast meine ganze akademische Wirksamkeit verloren; mit dem Beginne jedes neuen Semesters habe ich dieselben Qualen auszustehen, ein paar Zuhörer zu finden. Und doch bin ich noch in der vollen Kraft eines akademischen Lehrers. Ich muß sehen, wie die Jugend in die Hörsäle des trivialsten Nihilismus strömt und mich als einen befangenen, in theologicis verrannten Halbdenker mißachtet. Da liegen vor mir ganze Ballen von ausgearbeiteten Vorlesungen über fast sämmtliche Disziplinen der Philosophie. Sie sind vergeblich gearbeitet — vielleicht daß ich noch das eine und andere Buch aus ihnen zusammenstelle — Bücher, die dann wieder nur wenige lesen. Es kommt mir vor, als gehöre ich schon zu den Toten und als blickte ich in das Antlitz einer neuen Zeit, das mit Hohn gegen alles grinst, was nach einer ethischen Weltanschauung schmeckt. Sogenannte Liberale erziehen uns ein Geschlecht, dem jeder Idealismus abhanden gekommen, dessen Parole lautet: ‚Laßt uns essen und trinken, morgen sind wir nicht mehr!'" ... „Wo aber" — so schloß er im Sommer 1878 (nach Aufzeichnung eines Zuhörers) seine „Erörterungen philosophischer Zeitfragen" — „die Ideen, die Ideale ersterben, sei es im Leben

der Individuen oder in dem der Völker, da tritt der Tod ein; bei uns ist jetzt in den höheren Schichten der Gesellschaft die Philosophie des Marasmus, der Zersetzung, der Verzweiflung eingerissen. Wohl kann uns bange, recht bange werden um die Zukunft der Nation; und im Hinblick auf das, was uns die nächste Zukunft bringen muß, können wir wohl mit Iphigenie ausrufen: ‚Ihr Götter rettet mich und rettet euer Bild in meiner Seele!‘" Diese bangende Sorge um die Zukunft der Nation bringt er schon im vorerwähnten Briefe zum Ausdruck: „Wenn mich nicht alles täuscht, so zieht sich ein Wetter Gottes über dieser Zeit zusammen und wird der Herr in den Donnern und Blitzen furchtbarer Katastrophen bald zu sprechen beginnen." Sie steigerte sich nur im Laufe der Jahre. Unter dem 11. Februar 1878 schreibt er an B. R. in B.: „Immer mehr bestätigt der Entwicklungsgang der öffentlichen Verhältnisse meine düsteren Ansichten von unserer Zukunft. Die Gesellschaft ist aber auch so durch und durch faul und sittlich verfallen, daß aus diesem Sumpf nichts Gutes mehr kommen kann — es bedarf eines Sturmes, eines entsetzlichen Strafgerichtes und dieses steht vor uns."

Aber noch mehr! Selbst die innere Ausbildung des Altkatholicismus vermochte sich nicht auf jener Höhe des Idealismus zu erhalten, welche er zur Erreichung ihrer großen Kulturzwecke für durchaus nötig erachtete. Sie leidet eben auch unter dem Druck irdischer Schwäche; und so fühlte er sich innerhalb der von ihm selbst mit so großer Begeisterung inscenierten religiösen Bewegung, gegen Ende seines Lebens nicht mehr mit allen gleichgesinnt und gleichgestimmt, wie am Anfange, obwohl er keinen Finger breit von seiner Überzeugung abgewichen war, ja wohl gerade deshalb, weil er so unerschütterlich treu den ursprünglichen Geist und Standpunkt wahrte. Nicht das Konfessionelle in der katholischen Reformbewegung, sondern allein die kulturhistorische Aufgabe und Bedeutung derselben imponierte und begeisterte Huber, und was nach und nach diese Begeisterung in Huber dämpfte, das war die Wahrnehmung, daß die Bewegung ihren ursprünglichen selbstlosen Idealismus sich nicht zu erhalten vermochte,

sondern mehr und mehr den Charakter einer bloßen konfessionell gefärbten Opposition annahm.

Eine solche Wandlung mußte er, abgesehen von verschiedenen Synodalbeschlüssen, insbesondere in dem Geiste des neu ausgearbeiteten altkatholischen Katechismus und des religiösen Handbuches finden. „Ich war immer“ — schrieb Huber an B. R. in B. d. d. 9. Januar 1876 — „gegen die Ausgabe solcher Schriften von unserer Seite; ein guter alter Katechismus und etwa das religiöse Handbuch von Ildephons Schwarz, wenn an demselben einige Korrekturen und Zusätze angebracht worden waren, hätten vorerst vollständig genügt. Der kleine Katechismus beginnt mit einem Beweis vom Dasein Gottes, welcher nicht den einfachsten Verstand befriedigt, und er trägt die düstere Sühnopfertheorie als Erlösungstheorie vor. Täuschen Sie sich nicht, an einer solchen Auffassung des Werkes Jesu hat heutzutage niemand, weder Kind noch Erwachsener, einen Ertrag für sein sittlich-religiöses Bewußtsein. Das ist dürrer, nach dem Alten Testament schmeckender Paulinismus, der für die meisten unserer Freunde eine einfach abstoßende Unbegreiflichkeit ist. Weiß ich doch, daß schon die griechischen Kirchenväter über diese finstere Auffassung von dem erzürnten Gott-Vater, der ein Sühnopfer haben mußte, hinausgekommen waren. . . . Ich vermisse jenen feineren philosophischen johanneischen Geist, der im Christentum mit so bewegender Gewalt das ethische Moment herausgreift und dem Herzen vermittelt. . . . Das religiöse Handbuch ist wo möglich noch schlimmer geraten. Schon die Definition der Religion, welche dieselbe zu einem bloßen W i s s e n macht, ist nicht nur ungenügend, sondern geradezu gefährlich; denn auch der Irreligiöse kann wissen oder glauben, daß Gott ist, und wissen, daß er sittliche Verpflichtungen zu erfüllen hätte — ist aber damit noch weit von der Religion entfernt. . . . Täuschen wir uns nicht, die besten Freunde der katholischen Reformbewegung, jene, welche es aus religiösen Bedürfnissen sind, bedürfen einer höheren wissenschaftlichen Auffassung und Vermittlung des Christentums, sollen sie befriedigt werden.“

Mit einer bloßen Desavouierung der Dekrete des 18. Juli 1870 ist nach Huber für die Altkatholiken die religiöse Frage noch lange nicht gelöst; selbst wenn Rom wieder auf jene Dekrete

verzichten wollte, wäre noch lange nicht die Einigkeit zwischen Alt- und Neukatholiken, nachdem einmal der Kampf provociert worden, hergestellt. Wir bekämpfen — schreibt er (mit Beziehung auf v. Schultes Rede im Reichstag gegen Pf. Westermayer) unter dem 15. April 1874 an B. R. in B. — in der römischen Kirche nicht bloß den 18. Juli 1870. Wir sind, wenn die römische Kirche auch wieder den 18. Juli 1870 aufgeben würde, „noch lange nicht einig; es handelt sich um eine Neugestaltung der christlichen Kirche, nicht bloß um die Abwerfung des Vatikanismus. Aus solchen Äußerungen schmieden unsere liberalen Feinde hämische Waffen gegen uns und ich für meine Person vermag mich dann kaum mehr bei unserer Sache zu erhalten — da es doch eine Lächerlichkeit wäre, mit der Negation des Vatikanums schon am Ende der mit großem Lärm angekündigten Reformbewegung angekommen zu sein."

Was Huber nicht minder, ja noch mehr bedenklich erschien, war der in der Bewegung dem schroffen Dogmatismus gegenüber zu Tag tretende Geist der bloßen Negation. Ich habe — schreibt er an Dr. D. in M. d. d. 24. März 1876 — „in unserer Gesellschaft eine Reihe von Leuten gefunden, welche eigentlich auf dem Boden des vulgären religiösen Nihilismus standen und diesen als das Ziel unserer Strebungen bezeichneten. Sie hatten sich uns vorerst nur angeschlossen, aus Haß gegen Rom und um Pfaffenhetze zu treiben. Ich muß offen gestehen, diese Entdeckung hat mich am allermeisten in unserer Sache lahm gelegt, für dieses Ziel, welches mir geradezu verderblich erscheint, will ich nichts thun. Solche Thätigkeit würde nicht nur die vollständige moralische Zersetzung unserer Nation, sondern schließlich wieder den Sieg des Ultramontanismus zur Folge haben."

Dieser innere Entwicklungsgang der katholischen Reformbewegung, aber außerdem noch leidige äußere Verhältnisse, über welche er nie Herr geworden, legten ihm, bald nachdem das erste Sturmlaufen vorüber, eine gewisse Zurückhaltung in der altkatholischen Agitation auf. „Die Zeit des Sturmes gegen Rom" — schreibt er unter dem 9. Jänner 1876 an B. R. in B. — „ist vorüber; wir haben so viele Trümmer, wohin wir schauen, daß sich einem jeden die Notwendigkeit des Bauens aufdrängt.

Im dogmatischen Sinne kann ich nicht bauen". . . . „Ich kann nicht" — heißt es in einem Briefe an Dr. D. in M. vom 9. März 1876 — „vollständig für das eintreten, was unsere beiden symbolischen Bücher, der kleine Katechismus und das Religionshandbuch, enthalten. Anderseits erkenne ich nur zu deutlich, daß das Stadium der bloßen Protestation gegen Rom vorüber sei und wir bei dem religiös-sittlichen Zersetzungsprozesse, in welchen unsere Gesellschaft geraten ist, ernstlich auch ans Bauen, an Thaten der Position denken müssen. So lange ich mich innerhalb meiner Berufsstellung als Professor der Philosophie halte, kann ich der gemeinsamen Sache der religiösen Aufklärung die besten Dienste leisten; ich kann ponierend gegenüber dem Materialismus verfahren und dabei doch die Freiheit meines Standpunktes wahren". . . . „Aber ich kann" — so erläuterte Huber im folgenden Briefe (24. März 1876) seinen Standpunkt — „mit der spezifischen Dogmatik des Kirchentums nichts anfangen; mir ist das Konzil von Nicäa nicht heiliger als das Vatikanum. Wohl erkenne ich auch in der christlichen Dogmatik den Niederschlag einer Summe großer und tiefsinniger Ideen; ich möchte diese Ideen erhalten haben, aber ohne die nähere Fassung, welche ihnen die patristische und scholastische Philosophie gegeben. Die Aufgabe unserer Theologen wäre, in den alten Formen den Geist der allgemeinen religiösen Wahrheit zu enthüllen und in ihm und zu ihm ihre Herde zu erziehen. Wie man in den alten Domen der Kirchenbaukunst der Vergangenheit das Evangelium einer höheren religiösen Anschauung predigen kann, so vielleicht auch in den traditionellen Formen des christlichen Bewußtseins."

Die Zurückhaltung Hubers auf dem Boden der altkatholischen Agitation in den letzten Lebensjahren erfuhr von verschiedenen Seiten her Mißdeutung. Vor allen beschäftigte dieselbe die ultramontanen Kreise; sie glaubten darin eine Wendung des so sehr gefürchteten Gegners nach der römisch-kirchlichen Seite hin erkennen zu dürfen. Huber aber war seinem ganzen Wesen nach so ausgeprägt antiultramontan, daß nur die oberflächlichste Auffassung dieser Persönlichkeit zu solch einem verkehrten Schlusse gelangen konnte. Nicht in einem inneren Umwandlungsprozeß hatte die spätere Agitationsmüdigkeit und pessimistische Stimmung Hubers

ihren Grund, sondern hauptsächlich darin, daß er rings um sich, sowohl auf religiösem als auch auf politischem Boden, allzuwenig wahrhaft antiultramontanen Liberalismus vorfand und bei der geringen Zahl ebenbürtiger Mitkämpfer die Aussichtslosigkeit seiner Bestrebungen drückend fühlte; daß dieses drückende Gefühl durch eine merkliche Abnahme seiner körperlichen Widerstandsfähigkeit noch vermehrt wurde; daß endlich auch noch die größere Hingabe an philosophische Arbeiten seine Kraft und seinen Mut zur Agitation brach, die Kontemplation sich seiner Person überwiegend bemächtigte und die äußeren Verhältnisse in München auch das Ihrige dazu beitrugen, um ihn etwas menschenscheu und weltflüchtig zu machen. (Brief an B. R. in B. 10. März 1876.)

Hätte den Liberalismus der Gegenwart der Geist Hubers, der Geist eines wahrhaften Antiultramontanismus, beseelt — unzweifelhaft würde derselbe eine unüberwindliche Macht für Ultramontanismus, Jesuitismus und Materialismus gewesen sein. So aber, im Hinblick auf die weit verbreitete, dem Augenblick und nicht dem Idealen zugekehrte Lebensphilosophie, mußte Huber mit Sorge in die Zukunft als den Anbruch einer großen Reaktion oder Revolution schauen.

....

Es konnte Huber — welcher die „schlimme" Eigenschaft besaß, alles mit Kopf und Herz zugleich zu erfassen und alles, was wider den Kopf ging, auch wider das Herz gehen zu lassen, welchem ferner Philosophie, Religion und Patriotismus innig verschwistert waren — durchaus nicht gleichgültig sein, wie sich Deutschlands Zukunft ausgestalten werde. Nun aber erwies sich bei aller momentan ideal-nationalen Erhebung der Jahre 1870 und 1871 seitdem die Zeitströmung in ihrem innersten Wesen als eine materialistisch-egoistische, und dieser innere Marasmus als nur durch eine dünne grüne Schicht bedeckt. Aus dem Brei politischer und religiöser Nüchternheit und Charakterlosigkeit grinste ihn ein grauenhaftes blutiges Gespenst an; er sah nur Fluch und wenig Segen aus dem öffentlichen Durcheinander, welches ihn nur allzusehr an jene Zustände mahnte, wie sie in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts unmittelbar vor der ersten französischen

Revolution gewesen, herauswachsen, — und weniger um seinet-, als um der düsteren Zukunft willen stellte sich nach und nach bei Huber eine tiefe Gemütsverstimmung ein.

Bei J. Huber, der im Umgang mit Menschen wahrhaft naiv vertrauend war, verkehrte sich dieses Vertrauen im öffentlichen Leben ins Gegenteil. Hier war er — und das lernte er wohl nur aus der Geschichte — in Bezug auf alles, was und soweit es in die Menschenhände gelegt war, ausgesprochener „Schwarzseher", wie ihn nicht ohne Grund seine Freunde nannten. Aber dieser Pessimismus, soweit er bloß in seiner eigenen ein- und weitsichtigen Gedankenrichtung begründet war, war für Huber kein Hemmschuh, sondern vielmehr der Sporn zu rastloser Thätigkeit, wie dies der immer neue Kampf mittelst Wort und Schrift wider den Materialismus und Ultramontanismus bezeugt. Erst als seine Mahnungen ohne jede Beachtung blieben und in Folge dessen seine düsteren Prophetien rings um ihn her wirkliche Gestalt gewannen und wie höhnende Zeugen von der Hoffnungslosigkeit seiner eigenen — ein ganzes reiches Geistesleben repräsentierenden — Arbeit dastanden, erst dann überkam ihn jene lähmende Mißstimmung, die von thätigen Naturen wohl als das Unerträglichste empfunden werden muß. „Was können wir" — schreibt er unter dem 11. März 1876 an K. Z. in K. — „gegen die mächtige Strömung des öffentlichen Geistes, der einmal ein antireligiöser ist, und was vermögen wir, um die Sünden Roms an dem religiösen Gewissen der Menschheit wieder gut zu machen? Die ganze Religion ist in Mißkredit, so sehr, daß viele dieselbe überhaupt nur für eine Sache der Dummheit und Gemütsschwäche halten. Und auch aus unserer Bewegung strömt kein frischer Hauch des religiösen Geistes; — unsere Theologen bieten uns unerquickliche dogmatische Formeln, die uns nicht mehr rühren, ja die auf uns abstoßend wirken. . . . Dies ist nicht der Geist, welcher die Negation und Religionslosigkeit des Jahrhunderts beschwören könnte. . . ." Und in gleicher Weise schreibt er um dieselbe Zeit an B. R. in B. (23. Jänner 1876): „Unser Unglück ist der religionslose Liberalismus, die flache Aufklärung des Tages, der materialistische Sinn der Zeit, die große Trennung, welche zwischen Laien und Geistlichen in den religiösen Anschauungen

herrscht und welche, sobald es sich um mehr als bloße Proteste gegen Rom handelt, in unserer eigenen Mitte verhängnisvoll sich geltend macht. Die Wiedergeburt des religiösen Geistes auf der Grundlage christlicher Weltanschauung wird erst geschehen können, wenn furchtbare Katastrophen die Gesellschaft heimsuchen, wenn der Nihilismus der modernen Naturphilosophie auf dem Boden der Naturwissenschaft selbst geschlagen wird und endlich — wenn auch bei uns Wesentliches und Ewiges und Haltbares von dem Zufälligen, Vergänglichen und nicht länger Möglichen geschieden wird. Dieses alles ist aber keine That kurzer Zeit, sondern nur das langsam reifende Werk eines intensiven geistigen Prozesses." Doch auch noch in dieser höchst pessimistischen Stimmung ruft er seinem Freunde K. Z. in K. (11. März 1876) zu: „Laß uns ausharren, — und wäre es nur, um durch unsere Opposition wenigstens der künftigen Generation die Bahnen für eine bessere Form der Religion offen zu halten." „Und wenn wir auch" — heißt es in einem Briefe an B. R. in B. d. d. 15. April 1874 — „in dieser miserablen Zeit nicht zum Siege vordringen, für die ewige Sache der Religion, der Wahrheit, der Sittlichkeit und des Rechts zu kämpfen — und zu fallen, ist auch Gewinn."

In diese Zeit fällt Hubers Abhandlung „Über den Pessimismus" (München 1876). Durch sie schrieb er sich den schlimmsten Alp von der Brust, indem ihm das Studium dieser trostlosen Lehre neue und gewichtige Beweismittel für das Recht und die Macht der Ideale im menschlichen Leben in die Hände lieferte.

Das immer weitere Umsichgreifen einer Lebensanschauung im Geiste des Pessimismus fordere die ernsteste Erwägung heraus; denn darin offenbare sich ja nur das Symptom einer tief gehenden Krisis in der Volksseele, einer schleichenden Krankheit im Volksmark. Von jeher seien solche Symptome erst dann hervorgetreten, wenn die Ideale des Lebens erloschen und mit ihnen der Glaube an die Möglichkeit des Glückes verloren gegangen [140]).

Die christliche Weltanschauung faßt freilich auch den Pessimismus als Moment in sich, — denn sie erkennt den Menschen als

geistig gebrochen und sittlich verderbt, und die Erde erscheint ihr als ein Jammer- und Thränenthal; aber sie besitzt auch die Impulse geistiger Erhebung. Von Anfang an fanden die Christen in den Verheißungen des künftigen Lebens, in der Übung der Gottes- und Nächstenliebe die ersehnte Erlösung, jenen Frieden, welchen die Welt nicht geben kann. Obwohl deshalb der Pessimismus ein Moment des Christentums ist, so konnte er doch nicht, so lange die christlichen Ideen mit ihrem die gemeine Wirklichkeit überfliegenden Idealismus das Bewußtsein erfüllten, ein beherrschendes Moment werden, — auch dann noch nicht, als dieselben unter den Angriffen der Philosophie und theologischen Freidenkerei kritisch aufgelöst zu werden anfingen, insofern dabei noch immer eine ethische Weltanschauung, welche den Optimismus als Konsequenz in sich trug, unangetastet stehen blieb. Und ebenso sah sich der Pantheismus, so lange er die Gottheit als ewige in der Welt sich verwirklichende Vernunft dachte, auf einen Standpunkt gedrängt, von dem aus er die Annahme des Übels entweder überhaupt nur aus einer verworrenen Anschauung herrührend oder seine Thatsächlichkeit zugegeben als Notwendigkeit der Weltordnung oder sogar als Bedingung zur allgemeinen Vollkommenheit begreifen mußte [141]).

Erst als die Skepsis den theistischen wie den pantheistischen Glauben und überhaupt allen inneren Weltzusammenhang und damit auch eine zweckmäßige Ordnung und Verknüpfung der Dinge erschütterte, und namentlich seit dem Umsichgreifen der Lehre von der Allmacht des bloßen „Zusammenspiels blind wirkender Naturkräfte", gewann die pessimistische Weltbetrachtung wieder in der Philosophie, in der Poesie wie im Leben Macht über die Gesellschaft und über den Einzelnen. Hume's Dialoge über die natürliche Religion, Bonaventura's Nachtwachen (von Schelling), Schopenhauers Welt als Wille und Vorstellung, Hartmanns Philosophie des Unbewußten, Tauberts Pessimismus und seine Gegner, namentlich aber — aus dem Vollen des Materialismus heraus — Bahnsens Zur Geschichte der Philosophie und Hellwalds Kulturgeschichte, darin sich der philosophische Pessimismus mit dem Darwinismus kombiniert und die Geschichte als der herzlose Kampf selbstsüchtiger Kräfte, welche in ihrem Ringen

einer ehernen Notwendigkeit gehorchend ungeheuere Greuel und namenloses Elend erzeugen müssen, begriffen wird, haben auf philosophischem, Lord Byron, H. Heine, Lenau, Graf Giacomo Leopardi u. a. auf poetischem Boden vornehmlich die Weltschmerz- und Weltverzweiflungsgedanken zum Ausdruck gebracht [142]).

Dadurch, daß Schopenhauer und Hartmann nur den idealen Gütern einen Wert zuerkennen, deuten sie bereits an, daß die einzige Überwindung des Pessimismus der Idealismus sei.

Der idealistischen Ethik bereitete der philosophische Pessimismus Schopenhauers, E. Hartmanns und Tauberts die Bahn; sie setzt eine ideale Metaphysik voraus, welche über den Pessimismus hinausweist [143]). Ohne die Not und den Kampf ums Dasein wäre der geistige und der moralische Mensch nicht. Ohne sie würde er sich niemals seiner höheren Naturanlage und der in ihr gegebenen Kräfte versichern, die reichsten Schätze seines Innern blieben ungehoben, die vorzüglichsten Gaben ungebraucht, er käme niemals zu sich selbst als übersinnliches und moralisches Wesen [144]).

Das wahre Nirvana des Geistes, worin der Durst des Verlangens gestillt wird, — das hat Huber schließlich auf seinem kritischen Gange als positives Resultat gefunden — ist nicht die Vernichtung, sondern das Leben in den Ideen, mit welchen der Mensch vorerst in der Tiefe seines Bewußtseins eine höhere, erst ideale Welt aufbaut und, indem er sie zu verwirklichen unternimmt, auf dem Grunde der bloß physischen Ordnung eine höhere der Kultur heraufführt. Und da sonach der Mensch in seinen Ideen die immanenten Zwecke seiner höheren Wirklichkeit, seine Bestimmung, besitzt, erreicht er in ihnen sein Glück und zwar in dem Maße, als ihm die Erhebung zu ihnen gelingt; und ebenso wird er in dem Maße, als er in dieser Erhebung über das bloß sinnliche Dasein gleichsam hinauswächst, gegen das mit diesem zusammenhängende Unglück freier werden [145]).

Wenn also inmitten des rauschenden Jubels über den neuen Aufschwung unseres Volkes die pessimistische Betrachtungsweise und Stimmung in jenen krankhaften Formen, die auf das Erlöschen des Idealismus hinweisen, mahnend vor uns hintritt: was allein kann über diese verderbliche Stimmung siegen? Nur das

Eine — antwortet J. Huber —, „wenn es der Wissenschaft gelingt, den Idealismus neu zu begründen und gleichsam als frisches Blut in die Adern des sozialen Organismus wieder einzugießen. Nicht in einem kleinlichen Mäkeln über den höheren oder geringeren Wert der einzelnen Lebensgüter wird der Pessimismus endgültig widerlegt werden können, sondern ganz allein nur durch die Wiederaufrichtung des festen Glaubens an die Wirklichkeit einer höheren, auf dem Grund der Natur sich erhebenden und gegen dieselbe auch selbständigen idealen und moralischen Welt.“ [146])

Einkehr und Heimkehr.

Die schlimmen Erfahrungen innerhalb des öffentlichen Lebens lenkten Huber nach und nach wieder aus der Welt der Agitation in die Welt der Spekulation zurück; namentlich hatte er durch das eingehende Studium des Pessimismus seine tiefste eigene Natur wiedergefunden. Nachgerade fing er an, die agitatorische Thätigkeit als Sisyphusarbeit für einen Einzelnen zu betrachten; die Zurückgezogenheit wurde ihm Bedürfnis und in derselben erwachten unwiderstehlich die Liebe zur Spekulation und der philosophische Schaffenstrieb. „Ich bin“ — schreibt er an K. Z. in K. (14. Januar 1877) — „aus der öffentlichen Wirksamkeit mehr und mehr zu meinen philosophischen Studien und Arbeiten zurückgekehrt; Enttäuschungen und Widerwärtigkeiten mannigfacher Art, die ich im öffentlichen Leben fand, dann Erinnerung an die großen Aufgaben, die mir in meinem akademischen Berufe und in meiner Wissenschaft vorliegen, endlich Rücksichtnahme auf meine Gesundheit treiben mich zu dieser Rückkehr.“

Lichtpunkte in dieser Zeit geistiger Zurückgezogenheit waren für Huber neben den kontemplatorischen Arbeiten selbst und neben den Stunden, welche er der geistigen Ausbildung seiner Kinder widmete, insbesondere auch jene Tage, welche er am Hoflager Herzog Karl Theodors, sei es im Schloß Possenhofen, sei es im Schloß zu Tegernsee, verbrachte. Wenn auch der Hauptzweck die Abhaltung

von Vorträgen über verschiedene Zweige des philosophischen Wissens war — wie Huber noch für den Oktober 1878 vom Herzoge nach Tegernsee eingeladen wurde, um ihn seinen „Verdauungsorganen entsprechend in die Geheimnisse der Kant'schen Philosophie einzuführen" —: so füllten dieselben selbstverständlich nur einen kleinen Teil der Zeit aus; die übrige Zeit widmete Huber der gesellschaftlichen Unterhaltung und er empfing den angenehmsten Eindruck von der ihn umgebenden hohen Gesellschaft. „Sie können sich vorstellen" — schreibt Huber unter dem 8. September 1876 aus Tegernsee —, „wie wir hier in den glänzendsten Verhältnissen leben. Ein heiterer ungezwungener Ton, herrlichste Natur, ein fürstliches Schloß mit weiten Zimmern, so daß uns selbst das schlechte Wetter nicht geniert, liebenswürdige Gesellschaft; — aus solcher Situation, die im Leben nicht wiederkehrt, herauszugehen, ist schwer."

Es war nicht der materielle Lebensgenuß, sondern die geistige Seite des gesellschaftlichen Lebens jener Kreise, welche Huber im Gegensatz zu dem hochmütigen und selbstsüchtigen Geldbaronentum so seelenverwandt berührte, daß er sich wie in einer der Selbstsucht und dem Kampf ums Dasein entrückten Welt fühlte. Und wie hoch Herzog Karl Theodor Huber hielt, das spricht unzweideutig sein an die Wittwe aus Mentone (25. März 1879) gesendetes Beileidschreiben aus: „‚Professor Huber ist heute Nacht plötzlich an einem Herzschlag verschieden' — das sind die grausamen Worte, die die Nachrichten aus der Heimat mir brachten. — Welch tiefer Schmerz mein Inneres bei diesen Worten treffen mußte, kann wohl niemand besser ermessen als Sie, da Sie ja wissen, wie nahe mir Ihr für mich unvergeßlicher Mann gestanden hat. — Es sind nun zwölf Jahre verstrichen, als meine erste Frau mir so früh durch das Geschick entrissen wurde; da ließ ich ihn, mit dem ich ja so gerne in ernsten Momenten des Lebens sprach, zu mir bitten. Er trat zu mir mit den Worten: ‚Trost kann ich Ihnen keinen bringen, denn da giebt es keinen'; — und doch war mir sein Erscheinen, seine ideale Auffassung des elenden Menschenlebens hier auf Erden ein wohlthuender Trost, eine wahre Stärkung. So sollen meine Gefühle, in diesen Zeilen ihren schwachen Wiederhall findend, vor Sie

treten auch mit den Worten: ‚Trost kann ich keinen bringen, denn da giebt es keinen.‘“ . . .

Es war in den letzten Jahren — seit 1875, namentlich aber seit 1877 — sein erster, ja ich darf sagen sein einziger Wunsch, daß es ihm noch gegönnt sein möchte, die literarischen Entwürfe, die ihm vorlagen, zu einem Abschluß zu bringen. Gar oft schloß Huber Unterredungen über die Lage der öffentlichen Verhältnisse und die Entwicklung derselben mit den Worten: „Mir bleibt nur noch eins übrig zu thun, das System meiner philosophischen Weltanschauung niederzuschreiben.“

Dieses System war auch bereits in seinem Geiste fertig gestellt; an der Ausführung hat ihn nur der Tod gehindert, was aufs tiefste zu bedauern. Nicht allein Hubers Gedankengang, auch Hubers Lebensgang hätte in dieser Philosophie einen charakteristischen Ausdruck gefunden; denn niemals — auch nicht während seiner angestrengtesten agitatorischen Thätigkeit — war ihm der philosophische Geist ferne gestanden. Wie überhaupt seine Thätigkeit von seinem Geiste Zeugnis ablegt, so haben wieder alle seine Kämpfe auf religiösem, wissenschaftlichem und sozialem Boden klärend und nährend auf seinen Geist zurückgewirkt. Dies ergiebt sich schon daraus, daß Huber zum öfteren behauptet hat, der heutigen Welt helfe keine Philosophie (Kathederphilosophie) mehr auf die Beine, es sei denn, daß solche Philosophie im Kampfe des Lebens und aus den Erfahrungen im Leben gewonnen worden sei.

Die verschiedenen Abhandlungen, welche J. Huber seit 1875 veröffentlicht hat, enthalten nur Bausteine, nicht das System selbst. Die ersten beiden hier in Betracht kommenden Abhandlungen sind „Die religiöse Frage“ (München 1875) und „Die ethische Frage“ (ib. 1875).

In der Schrift „Die religiöse Frage“ vertritt Huber gegen E. v. Hartmanns Erneuerung des buddhistischen Pessimismus die Notwendigkeit einer wesentlich im christlichen Geiste, resp. in den Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit ruhenden Religion. Er weist darauf hin, daß die Ideenumwälzung auf

allen Lebensgebieten der heutigen Gesellschaft nur als die Folge der tief eingreifenden, vom christlichen Geiste sich abwendenden Erfassung des Weltganzen und des menschlichen Daseins erklärlich sei. Die immer höher anschwellende Flut der materialistischen Ideen habe einerseits die soziale Bewegung der darbenden unzufriedenen Massen mächtig genährt, anderseits dem Papsttum und seinem Anhang einen ganz ungewöhnlichen Vorschub für ihre hierarchisch-politischen Bestrebungen geleistet. Wenn E. v. Hartmann von einer Selbstzerstörung der christlichen Weltanschauung seit der Reformation, von der Unmöglichkeit jeder Vermittlung zwischen ihr und dem modernen Geiste, von der Halbheit, Inkonsequenz und Heuchelei in allen derartigen Versuchen spricht, und wenn für ihn deshalb nur noch die Alternative zwischen der römischen Kirche mit dem Opfer des Verstandes einerseits und zwischen der Bethätigung der Vernunft und einem pessimistischen Pantheismus anderseits übrig bleibt: führt Huber dagegen aus, daß Hartmann durch seine Schrift „Die Zersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft" (wie D. Strauß durch sein Buch vom „Alten und neuen Glauben") nur beweise, daß es leichter sei, zu zerstören als aufzubauen, weil eben zu letzterem eine schöpferische Kraft gehöre, die mit dem Raisonnement des Verstandes nicht allein bestritten werden könne. Die Religionen seien das Werk schöpferischer Unmittelbarkeit des Gemüts und kein reines Resultat der Logik und exakten Wissenschaft. Und da sie nicht aus den Operationen des Verstandes entstehen, sei ihnen mit denselben allein auch nicht beizukommen, so wenig wie einem Herzen der Idealismus seiner Liebe etwa aus anatomisch-physiologischen Gründen erklärlich gemacht und durch den logischen Nachweis seiner Unvernünftigkeit und Illusion wieder ausgelöscht werden könne. Die Frage, ob eine Religion oder die Religion überhaupt dem Absterben nahe sei, werde nicht schon durch eine Untersuchung über ihr Verhältnis zur Wissenschaft entschieden, sondern erst durch die Erkenntnis ihres Verhältnisses zu den Bedürfnissen des Gemütes und den Forderungen des sittlichen Bewußtseins. Erst wenn auf diesem Boden eine Religion entwurzelt werde, verfalle sie dem Untergange. Um also über eine solche Frage entscheiden

zu können, sei vor allem die gründliche Untersuchung des Wesens der Religion und jener Bedürfnisse, deren Befriedigung das Gemüt sucht, nötig; es müssen jene Vorstellungen aufgezeigt werden, welche als allgemeine und notwendige Bedingungen dem religiösen Gefühle zu Grunde liegen oder von ihm aus mit Notwendigkeit erzeugt werden, indem es nur durch sie zu Stande kommt und aus ihnen lebt. Jeder Fortschritt im religiösen Bewußtsein könne nicht durch eine Zerstörung, sondern nur durch eine tiefere und reinere Ausbildung dieser Vorstellungen gewonnen werden [1]).

Indem Hartmann eine tiefer gehende psychologische Analyse des religiösen Gefühls unterlasse, gelange er gar nicht zu der Erkenntnis der diesem Gefühle zu Grunde liegenden metaphysischen und ethischen Vorstellungen und stehe er also schon von vornherein der Religion und auch ihrer letzten und höchsten Gestalt, der des Christentums, viel zu äußerlich gegenüber, um ein begründetes Urteil über das letztere und sein Schicksal abgeben zu können [2]).

Die Weltanschauung Jesu — sagt Huber — ist durchweg eine ethische, insofern als er den schöpferischen und alles tragenden Grund als ewige Liebe faßte und den geschichtlichen Zweck der Menschheit in die Verwirklichung eines Reiches der Gottes- und der Nächstenliebe setzte. Darum steht das Problem nicht mehr so, ob künftig noch das Christentum sein soll oder nicht, sondern da in diesen Lehren die Religion vollen und ganzen Ausdruck ihrer metaphysischen und ethischen Vorstellungen besitzt, muß die Frage dahin gestellt werden: ob künftig noch Religion sein soll oder nicht [3]).

Wer also sich nicht auf dem neuesten philosophischen Standpunkt einer mit eherner Notwendigkeit arbeitenden Weltmaschine stellen will, der muß dem religiösen Bedürfnisse der Zeit Genüge leisten. Gerade dies aber vermag seinem innersten Wesen nach der mit dem buddhistischen Pessimismus kombinierte Pantheismus Hartmanns in keiner Weise.

„Entspringt die Religion" — fährt Huber fort — „aus dem Verlangen nach einer Erhebung über diese empirische Welt, weil dieselbe, wie ja der Pessimismus sich zu beweisen bemüht, die

Wirklichkeit unserer Ideale nicht enthält, so muß, wenn die Religion keine Illusion sein soll, eine Wirklichkeit über diese Sichtbarkeit hinaus, ein Transcendentes, angenommen werden. Wie den Glauben an den überweltlichen Gott, so erzeugt die Religion auch den Glauben an die persönliche Unsterblichkeit, der wieder nichts anderes ist als die Überzeugung von der Wahrheit einer höheren idealen Welt und von unserer Bestimmung für sie und dessen reines Verständnis darum nur von ethischer Wirkung sein kann." [4])

....

In der „ethischen Frage" vertrat Huber neuerdings gegenüber der naturalistischen Weltanschauung, namentlich gegenüber dem Darwinismus und seiner von Haeckel zu einem mechanischen Weltsystem durchgebildeten Erweiterung das Recht und die Notwendigkeit der Annahme einer moralischen Weltordnung.

Was hat man unter dem Ethischen oder Moralischen zu verstehen? Nach Huber eine Sache der Gesinnung, des inneren Willens, aber eines Willens, der sich in Freiheit bethätigt, da ohne die Annahme eines freien Willens keine moralischen Handlungen gedacht werden können [5]). Diese Willensfreiheit werde freilich vielfach bestritten; aber nur — weil man von der irrigen Voraussetzung ausgehe, daß die Freiheit des Willens die Freiheit des Thuns und des Lassens involviere. Es liege durchaus kein Widerspruch darin, daß der Mensch in der allen gemeinsamen äußeren Welt bezüglich seiner Handlungen vollständig bedingt und in seinem Wollen vollständig frei sei [6]).

Man beruft sich — fährt Huber fort — von Seiten der Gegner der Willensfreiheit auch auf die Statistik, aber diese vermag durchaus kein konstantes Gesetz (keine mathematische Funktion) bezüglich der Wiederkehr willkürlicher Handlungen aufzustellen. Sie beweist vielmehr bei Beobachtung und Vergleichung kleinster Zeiträume, daß die Schwankung gar nicht größer sein könnte [7]).

Man mag es immerhin als ein bereits gesichertes Resultat betrachten, daß in gleicher Weise, wie das Bewußtsein in der Tierwelt allmählich aufbricht und stufenweise sich erhellt, auch sittliche Triebe in leisen Übergängen aus dem Schooße der bewußt-

losen und notwendigen Natur emporwachsen, und daß die Gesetze, welche die moralische Welt bedingen und beherrschen, ehe sie als bewußte Pflichten auftreten, als große kosmische und organische Kräfte wirksam sind. Gerade in dem Gedanken, daß das sittliche Gesetz auch als physische Macht sich bethätigt oder daß es auch eine sittliche Weltordnung giebt, vollendet sich der Begriff der moralischen Welt [8]).

Wie in der Anlage eines jeden lebendigen Wesens schon das Ziel bestimmt ist, das es in seiner Entwicklung verwirklichen soll, und wie dieses Ziel die innere treibende Kraft für diese Entwicklung bildet, gerade so sind die Moralgesetze die dem vernünftigen Menschen angeborenen Ziele, denen er entgegenzustreben hat und in deren Erfüllung er sich nach seiner sittlichen Natur vollendet. Der Mensch könnte gar kein moralisches Bewußtsein haben, wenn dasselbe nicht von Anfang an in seiner Natur angelegt gewesen wäre. Die moralischen Forderungen treten uns als die aus der Natur des Menschen sich ergebenden Bedingungen für ein würdiges und glückliches Dasein entgegen und gewinnt dadurch die Idee der moralischen Weltordnung eine Beleuchtung, welche geeignet sein dürfte, unsere Zweifel zu zerstreuen. Wenn alles in der Natur Gesetzen unterliegt, so ist auch der Mensch unter dieselben für die Entwicklung seines Wesens gestellt, und ihre Nichtbeachtung kann dann nur diese Entwicklung hemmen [9]).

Es zeigt sich an unzähligen Beispielen, wie das ganze Glück des Lebens durch eine einzige gegen Moral und Recht verstoßende Handlung verloren gehen kann. Es erweist sich im Schicksal großer Nationen (z. B. am alten Rom), daß, wenn die sittlichen Grundlagen eines Staates abfaulen, dieser unrettbar dem Verderben geweiht ist. Namentlich unsere deutsche Geschichtschreibung, wie sie durch Schlosser, Ranke, Sybel u. a. repräsentiert ist, zeichnet sich durch die Betonung der ethischen Mächte in den Geschicken der Völker aus. Die Idee einer moralischen Weltordnung geht durch alle Kulturvölker mehr oder minder offen und sie war auch die Überzeugung der tiefsten Denker aller Zeiten. Wir haben in ihr einen weltgeschichtlichen Gedanken erfaßt [10]).

Den eben erwähnten beiden Abhandlungen sollte jedenfalls später eine „Philosophie der Religion“ folgen. Seit 1876 hatte

er zu diesem Behufe das Studium der alten Religionsgeschichte gepflegt; aber über dieses Stadium ist Huber wohl nicht mehr hinausgekommen.

Weitere Bausteine für das philosophische System Hubers enthalten die Abhandlungen: „Die Forschung nach der Materie“ (München 1877) und „Zur Philosophie der Astronomie“ (München 1878). Sie haben bereits im zweiten Teil des dritten Abschnittes (S. 120 ff.) eine nähere Erörterung gefunden.

Hier sei nur wiederholt, daß Huber in ersterer Schrift die atomistisch-mechanische Welterklärung einer scharfen Kritik unterwirft und zu dem Schlusse kommt: daß „die Theorie des Materialismus, wenn sie dem Ursprung der Vorstellung von der Materie methodisch nachgehen wollte, zu ihrer Überraschung entdecken würde, daß sie nicht den Geist aus der Materie, sondern die Wirklichkeit der Materie erst aus dem Geiste zu begründen hätte“, und daß sie dermalen in einem völlig verkehrten Bestreben begriffen sei, wenn „sie aus einem in seinem Ansichsein völlig Dunkeln und Unbekannten das uns allein Klare und Bewußte, nämlich die Innerlichkeit des Geistes und seiner Prozesse zu erklären unternimmt.“ [11])

In gleicher Weise deckt er in der zweiten Schrift die Widersprüche auf, in welche die bloß mechanischen Prinzipien in ihrer Anwendung auf den Weltprozeß führen. Eine nüchterne Naturwissenschaft sollte nach Huber „vorerst auf alle Konstruktionen vom Anfang und Ende des Weltprozesses verzichten, weil sie mit solchen Bestrebungen nur transcendent werde, d. h. das ihr zugängliche Gebiet überschreite, — nicht um eine wirkliche Erkenntnis darüber hinaus zu schaffen, sondern nur um einen mit dem Schein naturwissenschaftlicher Erkenntnis verbrämten Mythus zu dichten.“ [12])

Diesen Erörterungen religiöser, ethischer und kosmologischer Natur sollten sich mehrere psychologische Studien — das Problem der Seele, das Gedächtnis, der Traum und sein Gebiet, die Gemütswelt — anschließen. Das Material hierzu war bereits an-

gesammelt und in der Weise schon zurechtgelegt, daß Huber im Sommersemester 1875 zum ersten Male ein Kollegium über „Psychologie auf naturwissenschaftlicher Grundlage“ las. Von all diesen Entwürfen ist indessen nur noch die Abhandlung „Über das Gedächtnis“ (München 1878) erschienen.

Philosophen wie Naturforscher haben sich um eine Erklärung des Gedächtnisses bemüht. Dabei sind die einen vielfach über bloße Gleichnisse und Definitionen nicht hinausgekommen, während die anderen das Gedächtnis als eine Grundkraft zu statuieren sich genötigt sehen, d. h. ebenfalls eine Ableitung dieses Vermögens nicht zu gewinnen im Stande sind [13]).

Das Resultat der eingehenden Untersuchung Hubers dürfte darin ausgesprochen sein, daß die Hypothese von Gehirnspuren als eine durchaus unhaltbare aufgegeben werden müsse, daß ebenso wenig an eine im „Raum des Bewußtseins“ reservierte und aufgespeicherte Vorstellungsmasse zu denken sei, weil das Bewußtsein überhaupt kein Raum sei, in welchem Verschiedenes nebeneinander Platz hätte; daß vielmehr jede Perzeption und ihre Wiederholung ein gegenwärtiger Akt des Geistes, die Erinnerung eine wirkliche Reproduktion, nicht bloß das Wiederauftauchen einer irgendwo in der Seele bisher verborgen gehaltenen Vorstellung sei. Gerade darin bestehe die Eigentümlichkeit des psychischen Gedächtnisses und seine wesentliche Verschiedenheit von dem, was man als Gedächtnis der Materie zu bezeichnen liebt. Die Seele vermöge frühere Akte und Zustände neu in sich zu erzeugen, während die Materie Eindrücke, die sie erhalten hat, die ihr aber dann abhanden gekommen, nicht mehr von sich aus wieder herzustellen im Stande ist [14]).

Die Funktionen des Gedächtnisses können unmöglich nach den Gesichtspunkten der mechanischen Naturwissenschaft begriffen werden. Ihr Verständnis hat ein Ende, wo die räumliche Diskretion und Wechselwirkung der Teile aufhört. Jenes Zusammenfassen und Behalten einer reichen Menge von Erkenntnissen in einer Vorstellung, die sogenannte Retention, ist kein Zusammengreifen verschiedener räumlich diskreter Teile in einen engeren Raumumfang, kein mechanisches Zusammendrücken und Zusammenpressen; denn nicht neben einander, sondern in einander liegen hier

die Vorstellungen, und die **Reproduktion** ist auch nicht das Wiederauftreten von Vorstellungen, die irgendwo im Raum der Seele verdunkelt gelegen hätten, sondern sie ist der Akt einer wirklichen **Neuschöpfung**. So ist es für jeden, welcher sich nur etwas besinnen will, offenbar, daß die Funktionen des Gedächtnislebens ein eigentümliches, himmelweit von dem Mechanismus materieller Vorgänge verschiedenes Geschehen sind. Wir belauschen in ihnen die geheimnisvolle Wirksamkeit des Geistes, wir betreten mit ihrer Erforschung sein eigentümliches Gebiet [15]). Wo aber ein gutes und reiches Gedächtnis und ein scharfer Verstand sich vereinigen, da haben wir die höchste Erscheinung der Intelligenz vor uns, diejenige, welche den **umfassendsten** Inhalt sich **vollständig** zu eigen gemacht hat und also in einem weiten Reiche des Wissens als Beherrscher schaltet [16]).

Hubers letzte Arbeit, wenn wir von der unvollendet gebliebenen Geschichte des Sozialismus (vgl. Beilage zur Allgem. Zeitung 1878, Nr. 88 ff.) absehen, war eine historisch-kritische Darstellung des sogenannten Spiritismus der Gegenwart. Sie gelangte kurz vor seinem Tode zum Abschlusse und wurde in der Zeitschrift „Nord und Süd“ (Juni- und Juliheft 1879) unter dem Titel „Moderne Magie“ veröffentlicht. Ein wohlgelungenes Porträt des Verstorbenen und eine biographische Skizze von Moriz Carriere sind dieser letzten Schrift vorangestellt.

Ein seit längerer Zeit mit dem Astrophysiker Professor Frdr. Zöllner in Leipzig gepflogener brieflicher Ideenaustausch gab zunächst Veranlassung zu dieser Schrift, indem dieser Ideenaustausch seit Anfang 1878 insofern eine bestimmte Richtung erhielt, als Zöllner an Huber unter dem 14. Februar 1878 den ersten Band seiner „Prinzipien ꝛc.“ und zugleich von den in seiner und der Professoren Fechner, W. Weber und Scheibner Gegenwart vorgenommenen spiritistischen Experimenten des Amerikaners Slade Mitteilung machte.

Diese Experimente nämlich hatten Zöllner „auf das unzweideutigste überzeugt, daß in Gegenwart von Herrn Slade **intelligente** Bewegungen materieller Körper stattfanden“, und daß

dieselben „durch die uns bisher geläufigen Vorstellungen absolut nicht erklärt" werden können.

Sogleich nach Empfang dieser Sendung (unter dem 16. dess. Monats) antwortete J. Huber: „Ich bin seit einiger Zeit auf diese seltsame Bewegung in Nordamerika und England aufmerksam geworden; aber ich kann erst einiges Vertrauen zu der Sache fassen, wenn Männer von Ihrer wissenschaftlichen Bedeutung darüber sich anerkennend vernehmen lassen. . . . Als ich heute in einem Kreise meiner Kollegen (es waren Naturforscher, Philosophen und Philologen) von Ihrem Briefe Mitteilung machte, da rief ich nur die stürmischeste Opposition hervor, wiewohl Niemand den nüchternen exakten Geist der Männer, welche die Slade'schen Experimente beobachteten, zu bestreiten wagte. Man kam zu dem Schlusse, Slade müsse eben ein außerordentlich geschickter Taschenspieler sein, der selbst so scharfsinnige Naturforscher wie Sie und die von Ihnen genannten Herren zu täuschen vermöge. . . . Für mich gestaltet sich der Spiritismus zunächst zu dem Problem von der Möglichkeit und Realität einer rein dynamischen Wechselwirkung zwischen dem Realen ohne jedes mechanische Vehikel. . . . Ich bin nach allem, was ich hierüber gelesen, der Überzeugung, daß eine exakte wissenschaftliche Prüfung und Erforschung der spiritistischen Phänomene uns ungeahnte Einsichten in die Tiefen der Natur aufschließen könnte. Und darum freut es mich, daß so hochberühmte Männer wie Sie und Ihre Kollegen der herrschenden Borniertheit zum Trotz den Mut besitzen, diese Forschung zu pflegen."

Diese Seite des Natur- und Geisteslebens beschäftigte J. Huber schon lange. Es läßt sich dies daraus ersehen, daß er bereits im Jahre 1871 dem Sekretär des Vereins für wissenschaftliche Vorträge in Krefeld, welcher ihn zu einem Vortrage eingeladen hatte, den Vorschlag machte: „Auch ein Vortrag über Meßmerismus und Somnambulismus ist mir nicht ungelegen, zumal ich diesem Stoffe eine längere Beachtung schon geschenkt habe. Nur führt das Thema leicht in ein dunkles mystisches Gebiet, wobei dann die nüchternen Naturforscher sogleich vornehme Miene zu schneiden beginnen, wenn nicht die ganze Sache als Schwindel betrachtet wird. Ich für meinen Teil betrachte sie eben nicht so, wenn ich

auch alle Extravaganzen, die sich mit der Bejahung der Thatsache des Somnambulismus verbinden, entschieden verwerfe."

Zöllners Mitteilungen fachten also das Verlangen Hubers nach Aufklärungen bezüglich solcher mystischer Seiten der natürlichen wie der geistigen Welt nur von neuem an, und in der That hatte Huber von da an in Sachen des Spiritismus manche Fehde zu bestehen; solche Fehden aber steigerten wieder das Verlangen bei Veranstaltung spiritistischer Experimente — sei es in Leipzig, sei es in München — anwesend zu sein. „Ich habe mich" — schreibt er im Mai 1878 an Zöllner — „mit einigen Freunden verbunden, Mr. Slade hierher zu berufen. Wir wünschten, daß derselbe uns sechs Sitzungen gebe beim vollen Tageslicht oder hellem Gasschein. Es sind unser sechs, fünf Männer und eine Dame. . . . Unsere Bedingungen sind, daß wir alle anwesend sein können, und daß Mr. Slade dieselben physikalischen Experimente versuche, die unter Ihrer Anordnung stattgefunden. Wir wollen Thatsachen der Aufhebung des Gesetzes der Schwere durch Emporsteigen von Tischen oder Stühlen; Thatsachen, die in Bezug zur Konstatierung einer vierten Raumdimension stehen; Materialisationsphänomene ꝛc. — kurz, die wichtigsten und zum Nachdenken anregendsten Vorkommnisse möchten wir beobachten. . . . Mir als Philosophen liegt sehr daran, gleichsam ad oculos den Materialismus widerlegt zu erkennen." „Es ist ein aufrichtiges tieferes Interesse" — heißt es im folgenden Briefe vom 24. Mai —, „nicht bloße Neugierde, was uns antreibt, den seltsamen Phänomenen näher zu treten." [17])

Dieser Wunsch Hubers und seiner Freunde wurde nicht erfüllt. Wohl hat Huber bei seiner Anwesenheit in Paris (im September 1878) ein paar Mal spiritistische Zirkel besucht, aber der Erfolg hat seinen Erwartungen nicht entsprochen. „Ich lebe hier" — schreibt er aus Paris (14. September) — „der Erforschung des Spiritismus; habe bis jetzt wohl viel wunderbare Dinge erzählen hören — von Leuten, denen ich Verstand und gesunden Sinn nicht absprechen kann —; aber bis jetzt hat sich mir das Reich des Spiritismus noch nicht geoffenbart." Indessen schwächten diese Mißerfolge keineswegs Hubers Verlangen, weiteren

spiritistischen Vorstellungen unter größtmöglicher Vorsicht gegen Betrug anzuwohnen.

Sie konnten ihn auch nicht veranlassen, seine historisch-kritischen Studien über diesen Gegenstand auszusetzen; vielmehr konnte er schon unter dem 30. Dezember 1878 an Zöllner schreiben: „Nachdem ich nun seit zwei Monaten an einer Abhandlung über den Spiritismus gesessen bin und mich in der Literatur und Geschichte desselben zu orientieren und schließlich ein eigenes Urteil zu gewinnen gesucht habe, bin ich nahe an dem Abschluß meiner Arbeit. . . . Ich habe mich auf den kritischen Standpunkt stellen müssen, aber derselbe, wenn er mich auch zu scharfen Auslassungen gegen den Humbug und den Aberglauben, der mit den rätselhaften Vorgängen getrieben wird, veranlaßt, gestattet mir die Realität zuzugestehen. Mein Bestreben muß aber dahin gehen, dies Phänomen immanent zu erklären, so gut und so weit es geht, d. h. keine Anleihe bei einer Welt überirdischer Kausalitäten zu machen. Mit Fichtes Schrift, welche auf die physikalischen Phänomene gar keinen Nachdruck legen will und den sogenannten Offenbarungen einen Wert vindizieren möchte, kann ich mich nicht einverstanden erklären. Für jetzt muß der Spiritismus für die Naturphilosophie und Psychologie ausgebeutet werden. Derselbe ist aber bereits zu einer kulturhistorischen Strömung geworden und es wird meine Aufgabe sein, ihn besonders von dieser Seite her zu fassen und zu charakterisieren. Kollege Schaarschmidt in Bonn war bei spiritistischen Seancen in Wiesbaden zugegen und sein Bericht über dieselben lautet entschieden verwerfend. Schaarschmidt hat aber kein materialistisches Vorurteil, er ist ein offener und nüchterner Mann, der das Wunderbare, wenn er es beobachtet hätte, auch hätte gelten lassen. Fichte-Hoffmann sind auf Grund ihrer philosophischen Systeme zu wenig kritisch und greifen gläubig nach allen Wundergeschichten aus. Ich habe Gelegenheit gehabt, bezüglich des ersteren mich davon selbst zu überzeugen.“

Über den Inhalt dieser seiner Abhandlung teilt Huber selbst an Zöllner (5. Februar 1879) mit: „Der Artikel giebt die ganze Geschichte des Spiritismus in den wesentlichen Zügen, stellt auch

die Lehren von Davis und Allan Kardec dar, bespricht die religiösen und sozialen Tendenzen der Bewegung und kommt schließlich zu Slade's Auftreten in Deutschland. Hier folgt dann die Darstellung Ihrer Experimente mit Slade und obwohl ich die spiritistische Hypothese ablehnen zu müssen glaube, wird mein Artikel Ihnen doch in dem Kampf, den Sie neu erregt, ein Beistand sein. Ich wehre Ihre Gegner ab und zeige, daß sie zum Teil auch sogenannte wissenschaftliche Voraussetzungen besitzen, welche ihnen gestatten, die spiritistischen Phänomene als reell anzuerkennen. Die Herren Preyer und Christiani führe ich besonders ab."

Nicht bloß läppische Geisterbotschaften — heißt es in der Abhandlung selbst —, sondern vor allem bisher unerklärliche physikalische und psychologische Vorgänge, die den Forscher wohl interessieren können und deren Unmöglichkeit nur derjenige zu behaupten vermöchte, welcher selbst wieder einem ungeprüften Glauben verfallen wäre, nämlich dem Dogma von der Einzigkeit und Unverbrüchlichkeit der mechanischen Weltordnung und von der alleinigen Existenz der bisher bekannten Naturkräfte, — kommen hier in Betracht. Es handelt sich bei den spiritistischen Phänomenen und Experimenten um nichts Geringeres, als um eine Aufhebung des von unserer Wissenschaft festgestellten und festgehaltenen Naturmechanismus. Wenn seelenlose Körper, die nach dem Gesetz der Trägheit ihren Ort nicht von selbst verändern können, sich plötzlich zu bewegen anfangen, ohne daß ihnen von außen ein Antrieb dazu geworden wäre; wenn sie ebenso spontan die Kraft der Schwere überwinden und ihr Gewicht verringernd sich in die Höhe heben; wenn in vollkommen verschlossenen Räumen dennoch ein Eindringen von außen und wieder ein Verschwinden nach außen stattfindet; wenn eine Perception und ein Wirken in die Ferne sich ereignet, ohne daß dabei die uns bekannte physiologische und physikalische Vermittlung nachzuweisen ist, — so stehen wir, falls wir es in allen diesen Angaben nicht mit Hallucinationen oder bewußtem Betrug, sondern mit gut beobachteten Thatsachen zu thun haben, vor Vorkommnissen, die jeder Erklärung aus der Wirksamkeit der uns bekannten Naturkräfte spotten, die Annahme eines bloß mechanischen Kausalnexus im Getriebe der Natur wider-

legen und endlich unsere Raumanschauung als eine beschränkte, bloß subjektiv-menschliche offenbar machen [18]).

Die weitaus größte Zahl der spiritistischen Geschichten lasse sich nun wohl auf Hallucinationen, Betrug und Selbsttäuschung zurückführen; aber nicht allen Berichten gegenüber reiche man mit dieser Erklärung aus. Wer unbefangen die Umstände erwäge und würdige, unter denen vor englischen und deutschen Naturforschern spiritistische Resultate zu Stande gekommen, könne diese Männer, die keine Neulinge in Untersuchungen und Beobachtungen, sondern gewandte und erprobte Forscher sind, nicht mehr als die Opfer eines gelungenen Betruges oder der Selbsttäuschung hinstellen. . . . Wenn wir es aber in den spiritistischen Erscheinungen wirklich mit Thatsachen zu thun haben, so sei es eine Forderung des wissenschaftlichen Sinnes, dieselben, soweit und solange es angeht, aus den Kräften der uns gegebenen und faßbaren Welt zum Verständnis zu bringen [19]).

Indem die Wissenschaft im Großen und Ganzen bisher diese Aufgabe nicht begriffen, vielmehr hartnäckig abgelehnt, haben die mit dem Spiritismus in Verbindung gebrachten läppischen Geistergeschichten als augenfällige Zeugnisse für das Hereinwirken einer nebelhaften Transcendenz Gewalt über die Masse seiner Anhänger bekommen und trete uns auf diese Weise in dem Spiritismus ein interessantes Problem der Psychologie des Zeitgeistes entgegen. Für die Mehrzahl der Anhänger sei er nämlich eine neue weltbeglückende Religion geworden. „Und in der That“ — fährt Huber fort — „trägt der Spiritismus viele Bedingungen zum Aufbau einer neuen Weltreligion in sich; er schmückt sich mit den Einsichten der Naturwissenschaft und entspricht auch darin der Sinnesart der Zeit, daß er das Geistige als sinnliche Thatsache darstellen will (Spiritismus und Materialismus berühren sich hierin); er predigt eine allgemeine humane Moral, in der sich die Bekenner der verschiedensten Religionen zusammenfinden können; er besitzt in dem Irrationalen seiner Experimente ein mystisches Element, welches auf die Massen die größte Zugkraft ausübt, und endlich sucht er auch Fühlung zu gewinnen mit dem größten Problem der Zeit, mit dem sozialen, indem er eine große humanitäre Reform auf sein Banner geschrieben hat, jedoch den Armen

und Bedrängten nicht bloß mit dem Versprechen einer irdischen Utopie, sondern auch noch mit den Hoffnungen auf ein besseres Jenseits schmeichelt." [20])

Man merke wohl: dieser neue Mysticismus setzt sich „trotz unserer immer siegreicher vordringenden naturwissenschaftlichen Aufklärung ... nicht bloß unter den ungebildeten Klassen und in dunklen Köpfen, sondern selbst bei wissenschaftlich geschulten Denkern" fest. Und es verlohnt sich wohl der Mühe, den Gründen nachzuforschen. Den Grund dieses Übels erkennt nun Huber in dem Wuchern der materialistischen und mechanischen Weltansicht, gegen welche das menschliche Gemüt mit seiner ihm wesentlich beigegebenen Ideenwelt so oder so — spiritualistisch oder spiritistisch — reagieren muß. In dieser Verfassung des Gemüts hat — nach Huber — der heutige Spiritismus zum Teil seine Quelle, wie sie auch zugleich sein stärkster Hort ist. Aber er verleugnet sich nicht als ein Kind unseres materialistisch gesinnten Zeitalters und trägt die Eierschalen des Materialismus selbst noch an sich, denn er will das Geistige mit den Händen greifen [21]).

Inmitten angestrengter schriftstellerischer Thätigkeit überraschte Huber der Tod. Zwar war schon seit einigen Jahren eine gewisse körperliche Erschöpfung erkennbar. Am Schlusse jeden Semesters fühlte Huber — und von Jahr zu Jahr stets mehr — die Anstrengung nach, welche ihm seine akademische Thätigkeit sowohl an der Universität als auch an der Kriegsakademie kostete. „Ich muß daran denken" — schrieb er unterm 24. März 1876 an Dr. D. in M. — „im Süden jenseits des Brenners mich zu restaurieren. Dazu kommt, daß mein Freund Professor Meßmer in der gleichen Notwendigkeit sich befindet, etwas für die Kräftigung seiner Gesundheit zu unternehmen, und so werden wir wohl zusammen einen sonnigeren Winkel Erde auf ein paar Wochen aufsuchen." Zu diesem Gefühl der körperlichen Ermattung gesellte sich später das damit verwandte der Resignation, — wie es beispielsweise in einem Briefe an B. R. in B. (11. Februar 1878) zum Ausdruck gekommen: „Ich habe den Winter so ziemlich gesund, wenn auch nicht besonders animiert verlebt. . . . Aber ringsum wettert

es in den Reihen meiner Freunde und Bekannten. Man ist schließlich froh, nur die nackte Existenz zu behaupten, und resigniert darauf, dieselbe mit dem Schmuck der Freude zu umgeben."

Aber jedesmal raffte sich Huber wieder auf; Niemandem schienen, da man vieles der „Schwarzseherei" Hubers zugute schrieb, die Gesundheitsverhältnisse so bedenklich, wie sie im Grunde waren, denn Huber trug, wie Obermedizinalrat Pfeufer schon 1864 andeutete (s. S. 49) und wie später der Sektionsbefund ergab, ein unheilbares Leiden mit sich herum. Nur eine treue und sorgsame Pflege und wohl auch der energische Geist, welcher sich durchaus dem schwächlichen Körper nicht beugen wollte, machten es möglich, daß Huber so lange dem stündlich drohenden Schicksal entgangen war. Ich möchte sagen: Im Kampf und Streit gewann und erhielt Huber jenen energischen Willen, der den Körper bezwang.

Erst als Huber aus dem Sturm und Drang des öffentlichen Lebens sich zurückgezogen, wurden bei ihm die übermäßigen Anstrengungen fühlbar und zeigte sich an ihm eine große Lebensmüdigkeit. Offenkundig wurde dieser Rückgang in der Gesundheit so recht gegen das Jahresende 1878 hin. Schon aus seiner Ferienreise nach Frankreich war er mehr angegriffen als gestärkt zurückgekehrt. Aller Wahrscheinlichkeit nach hatte Huber in Paris seinem Körper zu viel zugemutet. „Ich habe" — schreibt er (14. September 1878) — „bereits einen ganzen Infinitesimalkalkul von Bekanntschaften angeknüpft und muß mich gegen weitere wirklich sträuben, denn ich wüßte nicht mehr, wo ich die Zeit für die Besuche und Einladungen hernehmen sollte."

Seine Vorlesungen an der Universität und Kriegsakademie nahm er leidend auf und nur mit Anstrengung und mit Unterbrechungen brachte er sie zu Ende. Öffentliche Versammlungen mied er gänzlich; die Winterversammlungen der Altkatholiken Münchens fielen deshalb aus. Ebenso hielt er sich den „Gesellschaften" ferne; nur seiner „Aula" blieb er bis zuletzt getreu [22]). Auch seine gewohnten Nachmittagsspaziergänge durch die Maximiliansstraße und in den Arkaden beschränkte er und mied auf das sorgfältigste jede Gelegenheit zu aufregenden Gesprächen; denn

Huber fühlte das Nachteilige jeder Aufregung und konnte sie doch kaum bezwingen. Mit Rücksicht auf den Sektionsbefund sprach Professor Rüdinger seine volle Verwunderung über die Willenskraft aus, mit der Huber die Einflüsse seines körperlichen Zustandes zu beherrschen vermochte. „Wir haben ihm“ — sagte er mir, — „oft die aufgeregte Gesprächsweise zum Vorwurf gemacht; und hätten doch Grund gehabt, seine Mäßigung anzuerkennen.“

Noch zu Anfang des Jahres 1879 fand Huber selbst seinen körperlichen Zustand zwar höchst unbehaglich, aber keineswegs lebensgefährlich. „Ich fühle mich nicht wohl“ — schreibt er an G. S. in M. d. d. 7. Jänner 1879 — „und merke deutlich, daß meine ernste Art, die Dinge zu nehmen, auf meinen Organismus schädlich einwirkt. Gründlich verstimmt über die Wendung der öffentlichen Dinge und gleichsam aus ihnen hinwegflüchtend ging ich im August nach Frankreich, verlebte dort stille und langweilige, dann aufgeregte und rasch entschwindende Stunden. Zurückgekehrt nach Deutschland fand ich alles verstimmt und den nationalen Pessimismus in Wucherung. Ich brauchte davon nicht erst angesteckt zu werden, denn ich sehe seit geraumer Zeit soviel des Erbärmlichen und Niederträchtigen, daß ich nimmer froh zu werden vermag. Zuerst hoffte ich durch Zurückhaltung von den Menschen zu einer gleichmütigen Stimmung zu kommen; aber es half mir nicht und so bin ich, wenn auch nicht krank, doch etwas leidend geworden. Die wissenschaftliche Arbeit will mir nicht mehr gelingen, alles ekelt nach kurzer Zeit mich an; kommt es mir doch vor, als sei alles im Großen und Ganzen umsonst gewesen und höchstens nur um unser selbst willen zu unternehmen.“

Noch am letzten Tage seines Lebens, der auch der schönste Frühlingstag des Jahres war, glaubte er, als der warme Sonnenstrahl und die duftige Luft ihn gleichsam neu aufleben ließen, wie an den Frühling, so an die Wiederkehr seiner vollen Gesundheit. „Ich fühle es heute“ — sprach er an jenem Tage zu den Seinen —, „daß es mit mir zum Bessern geht!“ — und zum Bessern, freilich nicht im irdischen, sondern im ewigen Sinne ist es mit ihm gegangen. Ruhig eingeschlummert, ist er auch (in der Nacht vom 19./20. März) schmerzlos entschlummert, wie ein Schlafender, nicht wie ein Entschlafener lag er am Morgen da.

Ein kritisch geschulter Denker, ein immer streitbarer und redegewandter Kämpfer für Licht und Wahrheit im Sinne einer idealen religiösen Weltanschauung und ein warmer und wahrer Freund aller, die ihm nahe standen, schied mit J. Huber aus dem Leben. Für Tausende war darum diese Trauerkunde ebenso unerwartet als schmerzvoll; und was Huber im Leben sich an Achtung und Liebe gesäet, das bezeugte sein Begräbnis.

Im nördlichen Friedhof zu München umstanden am 22. März wohl mehr als dritthalbtausend Männer und Frauen aus allen Klassen der Gesellschaft ein offenes Grab — und wer, auch wenn er unbekannt mit dem Trauerfall gewesen wäre, diese ganz außergewöhnliche Zahl von Menschen, ihre pietätvolle Haltung und den Reichtum an Blumen, Lorbeeren und Palmen, unter denen der Sarg buchstäblich verhüllt stand, gesehen hätte, er würde ohne weiteres geschlossen haben, daß hier eine die normalen Verhältnisse überragende Persönlichkeit — ein edler Charakter, eine hervorragende geistige Kraft, oder beides zugleich — zu ihrer letzten Ruhestätte gebracht worden sei. Und in der That, es war ein in unserer charakterverschwommenen, an Halbwisserei krankenden Zeit gar seltener Geist und Charakter, der nicht bloß im engeren Vaterlande bei allen Schichten der Bevölkerung bis in die höchsten Gesellschaftskreise hinauf, sondern auch weit darüber hinaus und sogar jenseit des Ozeans bekannt und geehrt ist.

Heute ziert diese Ruhestätte ein von den zahlreichen Freunden des Dahingeschiedenen errichtetes Denkmal. Hubers Grab befindet sich an der nordwärts gelegenen Mauer des nördlichen Friedhofs, und dieser Lage entsprechend ist auch der monumentale Bau behandelt. Der architektonische Teil lehnt sich an die Mauer an, besteht in der Hauptmasse aus hellem, gelblichem, stark geädertem Trienter Marmor und stellt eine auf hohem Sockel ruhende stilvolle Nische dar, darin sich die in Bronzeguß ausgeführte überlebensgroße Büste Hubers befindet [23]). Die Vorderfläche des einfachen Unterbaues trägt die Inschrift: „Professor Dr. Johannes Huber, geboren am 18. August 1830, gestorben am 20. März 1879 Seinem Andenken gewidmet von Freunden und Verehrern."

Was die Seinen, die Freunde, die Gesellschaft an Huber ver-

loren, das fand in H. v. Schmids Nachruf seinen schönsten poetischen Ausdruck:

„— — —
Nun ist so frühe schon das Herz gebrochen,
Das edle Herz, deß überquellend Pochen
Mit so viel Liebe für die Menschheit schlug!
So plötzlich ist die starke Hand erkaltet,
Die ach so gern den Weltkampf umgestaltet
Zu einem Glücke sonder Flucht und Trug!
Du starbst — ein Mann, der fest in Haß und Lieben
Als Sohn des Volks ein Mann des Volks geblieben!
— — —.“

Eine ideale Weltanschauung.

Einleitung. Im Lebensgange J. Hubers waren alle Momente zur Ausbildung eines ebenso energischen wie harmonischen Denkers und Charakters gegeben. Hubers Gelehrsamkeit war niemals bloße Bücherweisheit. Wie er für seine Person all sein Handeln auf sein Wissen bezog, so bezog er in gleicher Weise all sein Wissen wieder auf die großen Fragen der Zeit. Und wie er sich selbst körperlich schwach, aber geistig stark fühlte, ebenso zielten alle seine Bemühungen in Staat und Gesellschaft, in Kultur und Religion auf die Herrschaft der idealen Mächte über die bloß individuellen, bloß egoistischen Mächte im Kampf ums Dasein. Es war ihm also niemals um einen einfachen Identitätsausgleich des Realen und Idealen, Materiellen und Geistigen zu thun, sondern vielmehr um den Nachweis dessen, was solch ein Identitätsverhältnis überragt, um jene geistige Energie, die ihn selbst nicht untergehen ließ im großen Jammer dieses Lebens, die sich ihm in den verschiedensten Lebenslagen als eine weltüberwindende und zugleich als eine weltbeherrschende Macht geoffenbart hatte, die ihm persönlich so nahe und so sicher und seinem reflexiven Gedanken doch wieder so fern und so unfaßbar war.

Diese alles durchdringende und doch wieder, oder vielmehr gerade darum, in keine mathematische Funktion faßbare geistige Energie war und blieb das ganze Leben hindurch das Objekt von

Hubers philosophischer Arbeit; sie allein hielt er der schweren Arbeit, wie des höchsten Preises würdig. Überall suchte er diesen Geist auf und prüfte er alles Sein auf diesen Geist. Wo dieser Geist geleugnet oder angegriffen wird, sei's in der Welt überhaupt, sei's im Menschen insbesondere: da trat er in den Kampf ein und rang er für die Wahrheit und Wirklichkeit desselben, wie für sein eigenes höchstes Leben.

Aber — wenn auch J. Huber vom Beginn seines philosophischen Denkens an sich die Welt nicht nur als ein im Kausalnexus arbeitendes Getriebe physischer Kräfte, sondern auch als die Offenbarung ewiger Intelligenz und den Menschen nicht als bloßes Naturprodukt, sondern wesentlich als „im Absoluten selbst begründet und aus ihm sich verwirklichend" zu denken vermochte, und wenn auch dieser Gedanke bei Huber bis ans Lebensende in voller Geltung geblieben: im unausgesetzten Kampfe wider den Materialismus und religiösen Zelotismus mußte sich der Gedanke selbst mehr und mehr klären und vertiefen, und es ist darum als ein großer Verlust zu erachten, daß es J. Huber nicht mehr vergönnt war, das aus jenem mühevollen Kampfe gewonnene philosophische System, welches bereits in seinem Geiste fertig lag, niederzuschreiben.

Wesentliche Momente seiner idealen Weltanschauung hat jedoch J. Huber noch in seinen letzten Broschüren anzudeuten vermocht, wie das Verhältnis des Geistigen zum Natürlichen, der Freiheit zur Notwendigkeit, der Persönlichkeit zum Kausalnexus in der Natur. Wir finden noch aus den letzten Jahren seine Auffassung der Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit und dieser Ideen in ihrem Verhältnis zur Erscheinungswelt, seine Auffassung der Begriffe von Materie und Kraft, von Entstehen und Werden, von Sein und Entwicklung. . . . Und wenn uns auch nur Bruchstücke vorliegen, so sind diese wenigstens derart beschaffen, daß sie den Versuch einer Zusammenfügung dieser Glieder zu einem Ganzen gestatten.

Zur Stellungnahme. Nach den Ursachen der Dinge und schließlich nach der letzten Ursache der ganzen Erscheinungswelt zu

fragen, ist ein Grundtrieb des menschlichen Geistes. Aus diesem Grundtriebe entspringt zunächst die Religion, welche alles Endliche auf ein Absolutes bezieht, und sodann die Philosophie, welche in die Kulturentwicklung der Menschheit später eintretend die wissenschaftliche Betrachtungsweise begründet. Wenn die Religion bei der Erklärung der Erscheinungen die nächsten Ursachen derselben überspringt und sie aus dem letzten göttlichen Prinzip unmittelbar ableitet, so hat die Philosophie nach dem Zusammenhang und der Aufeinanderfolge von Wirkungen und Ursachen innerhalb der Welt zu suchen begonnen und erst dort, wo ihr das äußerste Glied der ungeheueren Kette gegeben zu sein schien, das Wesen statuiert und bestimmt, aus dem als unendlichem Born das Leben des Universums ausströmt. Im Geiste der Philosophie lag es demnach von jeher, die aufsteigende Stufenreihe der Existenzen in engster Beziehung stehend und durch einander bedingt zu ergreifen, eine große Entwicklung im Fortgang der Naturbildungen anzunehmen.

Fast alle Systeme der Philosophie sind auf diese Idee gebaut; ja der größte und fruchtbarste Gedanke überhaupt, welchen die griechische Philosophie uns zum Erbe hinterlassen hat, ist der Begriff der Entwicklung, wie ihn Aristoteles aufstellte und erklärte [1]).

Wer sich aber einmal zur Idee eines Weltorganismus erhebt, der darf auch den Menschen aus diesem lebendigen Weltgefüge nicht herausnehmen und isoliert betrachten; vielmehr ist die ganze Stellung des Menschen von seinem Platze im Weltganzen abhängig, wie hinwieder das Weltganze so beschaffen sein muß, daß aus ihm der Hervorgang des Menschen seinem vollen Wesen nach geschlossen werden kann. Wenn sich beispielsweise bis zur Evidenz ergeben sollte, daß dem menschlichen Wesen Eigenschaften einwohnen, die über das „im Kausalnexus arbeitende Getriebe physischer Kräfte“ hinausweisen, so ist bis zu derselben Evidenz der Schluß berechtigt, daß die Welt nicht bloß ein „im Kausalnexus arbeitendes Getriebe physischer Kräfte“ sein kann, sondern auch eine höhere, die physikalischen und chemischen Kräfte in sich fassende und sie darum beherrschende Macht zur notwendigen Voraussetzung hat.

Welche Stellung nun nimmt der Mensch in diesem Weltorganismus ein?

Fortsetzung. Der Mensch. Als ein Glied der physischen Welt erweist sich der Mensch unendlich klein und machtlos. In ihrer Größe schrumpft der Raum und die Zeitstrecke seiner Existenz zu einem ausdehnungslosen Punkte zusammen und mit seiner physischen Kraft ist er wie ein widerstandsloser Spielball den elementaren Gewalten gegenüber, welche über alle seine Unternehmungen und Werke zerstörend hinweggehen und die er nur insoweit beherrscht, als er ihnen dient.

Wie ist es demnach möglich, daß er inmitten dieser Welt, wo ihn alles an seine Vergänglichkeit und Schwäche erinnert, noch ein anderes Gefühl als das der Endlichkeit und Niedrigkeit in sich tragen kann, daß er mit selbstbewußtem Stolze sich aufrichtet und auf der schwankenden Woge des Lebens auf sich zu ruhen im Stande ist; ja daß gerade dann, wenn die Außenwelt seine Existenz am drohendsten umstürmt, er in sich selber unbewegt zu stehen vermag, daß ihn in solchen Augenblicken statt scheuer Furcht vielmehr eine Stimmung der Erhabenheit ergreift, in welcher ihm die Natur als ohnmächtig erscheint und er sich über ihr und unantastbar von ihr in sich gesichert weiß? Gewiß, wenn der Mensch ein bloß sinnliches Wesen wäre, bliebe eine solche Thatsache des Bewußtseins unerklärlich. Der Mensch, wie sehr er auch in den Banden der Natur liegen mag, muß in sich eine Potenz des Unendlichen, Unbedingten und Ewigen tragen; er muß noch einer anderen Welt als der physischen angehören — einer Welt, die über jener liegt und in der begründet ihm erst all sein Wert entspringt [2]).

Fortsetzung. Der Begriff des Unwandelbaren. Im Gebiete des Sichtbaren ist nirgends das Unendliche anzutreffen; hier ist alles als Größe aufzufassen. Der Geist findet in dieser sinnlichen Welt durchaus nichts, was er nicht begrenzen und messen, d. h. als ein Endliches erfassen könnte. Aber während er allem Sicht-

baren sein Maß und seine Grenzen setzt, geht er doch selbst über jedes Maß und jede Grenze in seinem Denken hinaus und erzeugt durch dasselbe den Begriff des Unendlichen, der in der Natur nicht realisiert ist. In der Natur, insofern und insoweit sie Objekt der Naturwissenschaft (im engeren Sinne des Wortes) ist, steht alles in der Kausalverkettung, jede Erscheinung weist auf bedingende Ursachen zurück; aber wenn in ihr auch alles mit Notwendigkeit sich vollzieht, so erhebt sich doch der Mensch mit Freiheit über sie, in seine geschlossene Innerlichkeit reicht keine äußere Macht hinein und erschüttert die Selbstbestimmung des festen Willens. Noch im Untergang der Leiblichkeit behauptet sich das ideale Selbst ungebrochen. Alle Gestalten der Natur sind in rastloser Flucht, in unaufhörlicher Wandelbarkeit begriffen; aber wie auch immer neue und andere Bilder vor den Spiegel des menschlichen Bewußtseins sich drängen, der Geist wandelt sich nicht mit ihnen, sondern bleibt in der Gleichheit mit sich selbst stehen. Er hält das Wandelbare fest und macht das Vergängliche zu einem Bleibenden; er anticipiert das Zukünftige und, die entlegenste Vergangenheit sich zurückrufend, sieht er vor sich als gegenwärtig, was die Zeitflut längst in ihrer Tiefe begraben zu haben schien. Da nur im Gegensatz des Wirklichen der Schein, nur an der Ruhe die Bewegung erkannt werden kann, so setzt schon die Wahrnehmung des allgemeinen Wechsels ein Bestehendes im Geiste voraus. Nicht von außen, nur aus der Tiefe seines eigenen Wesens kann der Mensch die Anschauung des Unendlichen, Unbedingten und Ewigen schöpfen, und er könnte sie gewiß nicht aus sich schöpfen, wenn jenes nicht in ihm angelegt wäre [3]).

Diese reine Vernunftanschauung fand ihre Ausprägung in den drei Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Diese Ideen hängen innig unter sich zusammen; sie tragen und bedingen sich und bringen sich wechselseitig hervor. Ihre Entwicklung in der Geschichte ist deshalb auch eine gemeinsame; sie erhellen und vertiefen sich gegenseitig und, wer die eine leugnet, wird sich auch bald zur Leugnung der anderen gezwungen sehen. Als ihren teuersten Besitz hat von jeher die Menschheit diese drei Ideen betrachtet und mit gutem Grunde, da sie eigentlich ihr Selbstbewußtsein sind. Wie sie auch immer entstellt, mißdeutet,

verdunkelt werden mochten, niemals sind sie ihr gänzlich verloren gegangen. Alle Erscheinungen und Schöpfungen der Geschichte wurzeln in ihnen und ziehen aus ihnen ihre Nahrung und vor allem wäre die Philosophie ohne die Gedanken des Unendlichen, Unbedingten und Ewigen nicht. Von der Tiefe der Einkehr des Geistes aus der auf ihn anregend wirkenden Außenwelt in sich selbst, von der Reife und Energie des Selbstbewußtseins wird die Erkenntnis und Auffassung jener drei Ideen bedingt sein [4]).

Wer niemals in die Tiefe seines eigenen Innern, wo ihm die Thatsachen einer moralischen Welt begegnen, blicken gelernt hätte, der wird vergeblich mit dem Mikroskop und anatomischen Messer nach dem Geiste suchen, weil er das Organ für denselben nicht gebraucht. Um die große Erscheinung des menschlichen Geistes zu begreifen, bedarf es auch großer und kühner Gedanken; man muß über die Grenzen hinausgehen, welche eine bloß oberflächliche Ansicht zu ziehen geneigt ist. Ohne ein Hinausgehen über die Sichtbarkeit finden wir nirgends eine Erklärung derselben, keine Philosophie, indem diese, die Philosophie, wesentlich Metaphysik ist [5]).

Fortsetzung. Der sittliche Geist. Es giebt kein tieferes Verständnis menschlichen Lebens, als dies, daß ein sittliches Problem ist, und es giebt keine höhere Lebensweisheit, als die, welche Shakespeare in König Lear ausspricht: „Dulden muß der Mensch sein Scheiden aus der Welt, wie seine Ankunft: Reif sein ist alles.“ Es giebt verschiedene Standpunkte, um Welt und Menschendasein in ihr zu erklären; aber wie der sittliche Geist selbst die höchste Erscheinung in diesem Zusammenhang der Dinge ist, so ist sein Gesichtskreis auch der weiteste und seine Lösung des großen Rätsels auch die wahrste. Die ethische Weltauffassung ist nicht abhängig von einem großen und umfassenden Blick in das Universum, sie ist die Wissenschaft auch des geistig Armen, die jeder in dem Maße sich aneignet, als er eben selbst in der sittlichen Reife wächst. Nicht so kann die Weltordnung angelegt sein, daß die Erkenntnis der Wahrheit nur das Privilegium bevorzugter Geister wäre, einem jeden liegt dieselbe unmittelbar nahe; nicht die Ferne hat er erst zu durchwandern, in sich selbst

trägt er die Quelle der höchsten Einsicht. Wie auf jedem Punkte des Raumes und in jedem Momente der Zeit die sittliche Erhebung möglich ist, so auch von ihr aus das tiefste Verständnis des Lebens. Ist aber der sittliche Geist das uns bekannte Ziel aller Weltentwicklung, so ist die Weltordnung eine moralische, d. h. sie dient nur ihm als ihrem Zweck [6]).

Nur eine Weltansicht, welche die Natur in den Dienst des sittlichen Geistes stellt, ist wahrhaft praktisch; denn mit ihr wird die Lebensarbeit nicht nur nicht behindert, sondern erst im rechten Verständnis gethan. Gilt es in allem nur den sittlichen Geist aufzubauen, so wird in diesem Ausblick der geringste Beruf und die niedrigste Arbeit geweiht; denn nicht mehr nach dem, was sie an sich sind, sondern nach dem, was sie für uns sind, und in welchem Sinne wir sie nehmen, werden sie dann zu schätzen sein. Nicht mehr als Mietling, wo er einem fremden Herrn dient, nicht bloß um des physischen Daseins willen, das niemals sein Zweck sein kann, erfüllt sie der Geist, sondern als Freier, indem er darin für sich selbst wirkt. Nur dieser Ausblick allein, wie er den im Drang und Mühsal des Lebenskampfes gesunkenen Mut immer wieder aufzurichten und thatkräftig zu erhalten vermag, giebt auch jene heroische Kraft der Resignation, in welcher der Mensch nicht bloß sein Schicksal trägt, sondern sein Schicksal überwindet [7]).

Was verstehen wir aber unter moralischer Welt?

Obschon dieser Begriff bei keinem Kulturvolk fehlt, hat er doch erst innerhalb der christlichen Weltperiode seine tiefste Fassung gewonnen; von allen Problemen, welche in der christlichen Theologie erörtert worden sind, hat keines eine gründlichere und breitere Behandlung gefunden als das Thema von Freiheit, Sünde und Gnade. Nirgends ist der Begriff der Sünde und die ethische Aufgabe des Lebens schärfer gefaßt und kräftiger betont worden, als in der christlichen Weltanschauung [8]).

Ethisch oder moralisch erscheint uns diejenige Handlung, die nicht bloß äußerlich mit dem übereinstimmt, was wir als Gesetz für den Willen festhalten, sondern welche aus einer mit demselben übereinstimmenden Gesinnung hervorgeht. Das Ethische oder Moralische ist uns eine Sache der Gesinnung, des inneren Willens.

Ohne die Annahme eines freien Willens giebt es für uns keine moralischen Handlungen und demnach auch keine moralische Welt. Diese Freiheit erscheint uns als ein Prärogativ des Menschen gegenüber der tierischen Schöpfung, und insofern uns Freiheit und Wille fast identisch geworden sind, berührt es uns wie ein Mangel an scharfer Distinktion, wenn das tierische Begehren und Streben schon als Wille bezeichnet wird. Eine moralische Welt ist demnach nur, wenn Freiheit des Willens besteht; denn ohne diese unterscheiden sich die Ereignisse der Natur von den Handlungen der Menschen nur dadurch, daß bei gleicher Notwendigkeit des Geschehens die einen blind, die anderen bewußt sich vollziehen [9]).

Nur derjenige ist in seinem Wollen wirklich frei, der das Prinzip, die Ursache seiner Entschlüsse zu werden vermag, der diesen seinen Beschlüssen gegenüber ein Erstes, ein Unbedingtes nicht bloß scheint, sondern ist. Um aber sich gerade hierüber klar zu werden, ob nämlich eine That frei oder unfrei sich vollzogen hat, ist es erstes Erfordernis, diese That in ihrem Werden zu betrachten und zu begreifen; denn wenn die Handlung vollendet und fest, wenn sie einmal ein Stück Erscheinungswelt geworden, ist sie bereits zu einer unfreien Existenz erstarrt und trägt für die Betrachtenden denselben Schein notwendigen Daseins, wie irgendein anderes Naturprodukt. [10]) (Vgl. S. 39f. u. 228f.)

Natur und Form des Geistes. Selbstbewußtsein. Eine Betrachtung der Natur und Form des Geistes führt zu der Überzeugung, daß Freiheit möglich sei. Wir setzen die Grundeigentümlichkeit des menschlichen Geistes in das Denken. Der Geist als denkender setzt aber nicht nur in der Außenwelt, die ihm in seiner Anschauung gegenwärtig ist, Unterschiede und Beziehungen, sondern auch sich selbst unterscheidet er in ein Gewußtes (Objekt) und Wissendes (Subjekt) und kehrt aus dieser Unterscheidung in die Einheit des Selbstbewußtseins zurück. Durch die Denkthätigkeit kann also der Geist sich selbst zu einem Gegenstand machen und hinwieder sich darüber als anschauendes Auge erheben; es ist

ihm sonach die Möglichkeit gegeben, sich von jedem Zustande, in dem er zeitweilig befangen ist, zu befreien, über seine ganze physische und moralische Beschaffenheit sich zu erheben, aus dem Kausalzusammenhang der Dinge auf einen Moment herauszutreten und als freier Geist betrachtend darüber zu schweben. Diese Möglichkeit, sich selbst objektiv zu machen, ist eine unendliche, denn selbst das Anschauen seiner selbst kann wieder angeschaut werden. Wer nur Wissen um die Außenwelt, aber nicht auch Wissen um sich selbst ist, der ist derselben rastlosen Flucht verfallen, in welcher die Gegenstände außer ihm vorüberziehen. Nur dadurch, daß der menschliche Geist um sich selbst weiß, sich selbst als ein bleibendes Objekt neben dem Wechsel der Außenwelt besitzt, vermag er sich gegen die Außenwelt abzuschließen, inmitten des Lebensflusses Halt zu machen und sich zu besinnen; im Selbstbewußtsein bildet er ein Dasein für sich, in das er aus der Außenwelt zurückkehren und von dem aus er in ihr für sich einen Anfang setzen kann [11]).

Im Denken unterscheide und trenne ich mich nicht bloß von mir selbst als dieser bestimmten Individualität und erhebe mich in den Äther unbestimmter Allgemeinheit, sondern im Denken und durch das Denken setze ich gerade die Objektivität als meinen Inhalt, in mich als dieses geistige Auge. Wenn aber nur das lichterfüllte Auge sieht, wie käme es dann zu einem wirklichen Sehen, wenn der Geist im Akte des Denkens sich als dieses denkende Subjekt von jedem Inhalt entleerte, wenn er nicht gerade in sich als Subjekt die Dinge ideal setzte? So wenig ist Selbstbewußtsein Abtrennung von sich und Verlust seiner selbst, daß es im Gegenteil erst Zusichkommen und Erfassung seiner selbst, Selbstsetzung ist. Das Selbstbewußtsein ist ja überhaupt nicht bloß Diremtion von Subjektivität und Objektivität in uns, sondern zugleich auch Aufhebung derselben und Einheit dieser Momente. Anstatt mich im Denken als diese bestimmte Individualität zu verlieren, mache ich dadurch in der That das bloße Ansichsein derselben zu einem Sein für mich. Und ebenso wenig verliere ich mich an den allgemeinen Inhalt, den ich denke, sondern ich mache im Gegenteil diesen Inhalt zu meinem Eigentum, erfülle, bereichere, erweitere damit mich selbst als Persönlichkeit. Durchaus

ist das Denken Selbstsetzung, sei es daß ich mich selbst, sei es daß ich ein anderes zum Objekt nehme, und durchaus ist darum Denken geistiges Wachstum meiner als dieser bestimmten Persönlichkeit. Denken ist ebensowohl Subjektivität als Objektivität, und darum verliert sich der Denkende niemals an seine Objektivität, sondern, ob er mehr oder weniger auf sich reflektiere, er setzt sich doch immer in derselben mit, anders würde ihm diese gar nicht als Objektivität erscheinen[12]).

Wir unterscheiden ein reines und ein empirisches Selbstbewußtsein. Das erstere sagt mir nur, daß ich bin und daß ich als ein um dieses mein Sein Wissendes bin. Und da alle Akte dieses reinen Selbstbewußtseins immer nur diesen und keinen weiteren und wechselnden Inhalt haben, so erscheine ich mir in demselben immer als derselbe und erfasse ich mich gegenüber dem Flusse vieler und verschiedener Wahrnehmungen und Vorstellungen, die durch mein Bewußtsein ziehen, immer als den einen, mit sich selbst gleichen, im Wechsel dauernden, in der Bewegung ruhenden. Es entspringt mir das Bewußtsein von der Identität meines Wesens. Das empirische Selbstbewußtsein hingegen hat die Persönlichkeit zum Objekte, insofern dieselbe eine für sich selbst oder für die Außenwelt bestimmte ist, d. h. die Persönlichkeit, insofern sie mit diesen oder jenen Vorstellungen, Gefühlen und Strebungen in dieser oder jener Situation u. s. w. vorhanden ist. Das empirische Selbstbewußtsein kommt nur dadurch zu Stande, daß dem reinen Selbstbewußtsein noch ein weiteres Objekt, ein bestimmter Inhalt gegeben wird. Es entsteht durch Wahrnehmung, sei nun dieselbe eine auf die inneren Vorgänge und Zustände des sich wissenden Wesens gerichtete, oder eine seine äußere Erscheinung erfassende; während das reine Selbstbewußtsein durch den ursprünglichen Akt der Selbstunterscheidung der Intelligenz in Subjekt und Objekt gesetzt wird, und wobei nicht ausgeschlossen ist, daß es zur Effektuierung dieses Aktes auch einer Anregung von außen bedarf. Indem der Inhalt jener Wahrnehmung mit dem reinen Selbstbewußtsein gleichsam verschmilzt, so daß dieses in ihm ein zu sich Gehöriges setzt, ihn auf sich bezieht oder sich selbst darin erkennt, vollendet sich das empirische Selbstbewußtsein: das Selbstbewußtsein, welches sagt: das sich

selbst erfassende Wesen ist als dieses bestimmte vorhanden[13]. Die Summe der Vorstellungen wird nur dann zu dem einheitlichen Bewußtsein, wie es thatsächlich in uns vorhanden ist, wenn es ein einziges und ungeteiltes Auge ist, welches in sich ihre Zusammenfassung vollzieht. Und dieses Auge fällt wieder nicht mit jener Summe selbst zusammen, weil die Vorstellungen vor ihm kommen und gehen, wie in einen ruhigen Spiegel vorüberziehende Gestalten wechselnde Bilder werfen; weil dieses Auge als beharrendes nicht nur die wieder auftauchende Vorstellung einfach sieht, sondern auch weiß, daß es dieselbe schon gesehen hat, also mehr sieht, als ihm die gegenwärtige Vorstellung zeigen kann; weil es die Vorstellungen prüft und ordnet und sie nicht bloß in der äußerlichen Aufeinanderfolge, wie sie vor ihm vorüberziehen bestehen läßt, sondern in einen inneren logischen Zusammenhang ordnet[14]. (Vgl. S. 231 f.)

Bewußtsein und Erscheinungswelt. In unserem Bewußtsein ist eine Summe von Sensationen gegeben, die wir neben und nach einander, also in der Form des Raumes und der Zeit ordnen und zu Anschauungen gestalten, welche wir nach dem Denkgesetz der Kausalität als von einem anderen herrührend statuieren und durch einen Akt spontaner und unwillkürlicher Projektion als die Eigenschaften dieses auf uns einwirkenden Faktors nach außen verlegen und womit wir gleichsam dessen Nacktheit bekleiden. Daß neben und außer uns noch ein Wirkendes — eine Außenwelt — sei, ist demnach nur ein Schluß unserer Intelligenz, uns entweder unmittelbar durch den Charakter der Sensationen abgenötigt oder auf Grund von Reflexionen sich ergebend. Das Objekt mit allen seinen vermeintlichen Eigenschaften ist eine Position unserer Intelligenz, seine Qualitäten sind unsere Sensationen und seine äußere Realität ist unser Gedanke[15]. Es ist demnach zunächst nicht der äußere Gegenstand, der in der Empfindung gleichsam abgespiegelt wird, sondern Zustände des sensuellen und sensitiven Nervensystems werden in Empfindungen ausgedrückt, und alle sinnliche Projektion ist demnach Projektion gewisser Erregungen und Zustände des eigenen Organismus durch die Seele[16].

Es kostet wenig Mühe zu erklären, was Raum und Zeit für unser sinnliches Bewußtsein sind; dagegen stellen sich sogleich große Schwierigkeiten ein, wenn darnach geforscht werden soll, was sie etwa außer demselben sein könnten [17]). Der Raum ist weder seiend, noch wirkend; er kann also auch nicht wahrgenommen werden. Was wir als Raum wahrzunehmen glauben, sind nur neben und außer einander bestehende, ausgedehnt erscheinende Dinge. Es giebt deshalb auch keine reine Raumanschauung, d. h. eine Anschauung, in der nichts als der Raum angeschaut würde. In der Wahrnehmung der wirklich neben und außer einander existierenden Dinge entsteht uns nur der Schein der Ausdehnung oder des Raumes. Die Ausdehnung ist so gut nur eine Anschauung in uns als wie der Raum; aber die Entstehung dieser Raum-Anschauung selbst ist ein Problem, welches vielleicht ebenso wenig einer völlig genügenden Lösung entgegengeführt wird, als wie das von der Verwandlung einer Nervenanregung in eine Empfindung. Man wird sich schließlich genötigt sehen, der Seele das Vermögen unmittelbarer geometrischer Konstruktion des Wahrnehmungsinhaltes zu vindizieren [18]). Eine solche subjektive Thatsache unserer Raum- und Ausdehnungsanschauung ist aber geknüpft an die innerliche Einheit unseres Wesens, an unsere ungeteilte oder monadische Existenz.

Die nach einander auftretenden Sensationen und Perzeptionen, die sich lückenlos an einander schließenden und doch immer anderen Zustände des Bewußtseins ergeben die Anschauung einer kontinuierlichen, sich stets neu erzeugenden und fortwährend anwachsenden Reihe — die Zeitanschauung. Auch sie erfordert die Beziehung der vielen verschiedenen Perzeptionen auf das eine identische Selbst, also die Vergleichung eines Beweglichen mit einem Stabilen, eines Mannigfaltigen mit einem in sich gleich Bleibenden. Weder Raum noch Zeit sind etwas an sich, wir dürfen weder den ersteren von den Dingen, die neben einander existieren, trennen und für sich als ein Reales festhalten, noch die andere von den Dingen, die sich verändern und bewegen, absondern und als eine Wesenheit für sich statuieren [19]).

Uns sind nur die Bilder der wirklichen Dinge gegeben; nur das ist von denselben für uns da, was uns zur Wahr-

nehmung werden kann. Wahrnehmung und Vorstellung unterscheiden sich darin, daß wir dem Ursprung und Dasein der Wahrnehmung eine bestimmte Realität zu Grunde legen; die Vorstellung hingegen ist die Reproduktion, die Erneuerung einer Wahrnehmung, oder sie ist, wie z. B. der Gedanke von einem möglichen zukünftigen Ereignis oder wie eine Schlußfolgerung, eine reine Produktion unserer Intelligenz. Auf diese Weise hält unsere Intelligenz die Dinge, die wir in Wirklichkeit außer uns nicht festzuhalten im Stande sind, in Vorstellungen und als Vorstellungen fest und sie anticipiert auch schon solche, die möglicherweise einstmals geschehen werden. Dieses Vermögen der Intelligenz, soweit es Wahrnehmungen oder Dinge, die vergangen sind, betrifft, nennt man Reproduktionsvermögen, Gedächtnis, Erinnerung. Soweit es aber Dinge der Zukunft oder solche, die uns überhaupt nie in Wahrnehmungen objektiv geworden sind, vergegenwärtigt, nennen wir es Schlußvermögen und Phantasie. Erst mit Hilfe des Gedächtnisses wissen wir uns überhaupt als ein dauerndes, d. h. als ein im Wechsel der Dinge und Ereignisse bestehendes Wesen, erhalten wir das Bewußtsein der Zeit. In Folge des Gedächtnisses besitzt sich das geistige, selbstbewußte und auch selbständige Dasein nach seiner Geschichte und wird nach jeder Seite seines Lebens hin zu einem in der Zeit zusammenhängenden Wesen [20]).

Wenn man bei den unwillkürlichen Assoziationen, die in unserem Vorstellungsleben unaufhörlich auftreten und die namentlich das Gedächtnis und die Erinnerung erklärlich machen, die Gesetze eines psychischen Mechanismus wirksam erkennt, so dient derselbe, wie die Reflexion auf verschiedene Funktionen des Geistes erweist, doch nur dazu, um dem selbstbewußten und logischen Denken desselben fortwährend Material darzubieten, in das dieses nun von sich aus gestaltend und verarbeitend eingreift [21]). Dem Gedächtnis und der Erinnerung dient zwar das Gehirn als Medium ihrer Verwirklichung; aber so wenig der Gedanke, der im Worte erscheint, an den Sprachorganen seinen Grund hat, so wenig haftet das vom Geiste Gewonnene bloß an der materiellen Basis des Gehirns, sondern ruht in seiner Tiefe, und gebraucht, wie das Selbstbewußtsein selbst, das Gehirn nur als das Organ, um gleichsam wieder

an das Licht gefördert zu werden. Bei dem raschen Stoffumsatz im Organismus, wonach derselbe sich in seinen elementaren Bestandteilen in kurzer Zeit völlig erneuert, möchte es auch schwer werden, das Gedächtnis und die Erinnerung zu erklären, wenn sie nur an den flüchtigen Stoffteilchen hängen sollten[22]). (Vgl. S. 231 f.)

....

Der menschliche Geist ein Sein in sich. Durch das Denkvermögen erhält die menschliche Persönlichkeit das charakteristische Merkmal, daß sie Selbstheit ist, sich als Selbst erfaßt und als Selbst in der Freiheit bethätigt. Ja ihr ganzes Leben und Bewegen erscheint nur wie eine Verwirklichung ihrer Selbstheit. Jeden Zweck, den sie verfolgt, muß sie sich angeeignet, zu ihrem selbst gesetzten Zweck gemacht haben; in ihm erreicht sie nur ihr eigenes Wollen. Niemals geht sie rein von sich aus, sie kehrt immer wieder in sich zurück, d. h. was sie auch immer nach außen wirken möge, sie wirkt es nicht bloß aus sich heraus und gleichsam von sich weg, sondern sie wirkt es zugleich für sich. In jedem Verhältnis, in das sie eingeht, ist sie nicht bezogen auf das andere, sondern sie bezieht sich darin zugleich auf sich selbst, indem sie das Verhältnis zu einem Mittel für ihre eigensten Zwecke macht. So erscheint die Persönlichkeit als Selbstzweck. Was sich aber selbst Zweck ist, das muß auch Prinzip, Anfang seiner selbst sein, das muß einen eigenen Grund seiner Existenz besitzen; denn was nicht aus und durch sich ist, das kann auch nicht für sich sein. Der Geist ist ein gegen die Außenwelt sich schließender Kreis des Daseins, eine eigene selbständige Welt in sich, worin er mit souveräner Macht gebietet, er ist Sein in sich[23]).

Kann es einen Augenblick zweifelhaft sein, daß eine solche Existenz keine bloße Folge äußerer Kräfte, überhaupt kein Gemachtes ist, weil sie bei solcher Annahme in ihrer Erscheinung völlig unerklärlich würde? Die Freiheit, wie sie dasjenige ist, hinter das man nicht mehr kommen kann, indem sie auf keinem andern ruht, sondern eben selbst das Wesen, der Anfang und der Grund ist, ist auch das über das Nebeneinander der Dinge und ihrem Kausalnexus Hinausgehende, die Macht der Transcendenz[24]).

Und wie der Geist als Eigengrund Selbstheit ist, so ist er als solcher auch wahre Einheit, denn was Anfang, Erstes ist, ist Einheit. Und als solche erscheint er auch. Es ist keine Trennung und Zerteilung seines Wesens bemerkbar; denn ganz ist er in jeder seiner Handlungen, ganz in jedem Punkte seiner Leiblichkeit, ganz zugleich bei sich. So ist er unmeßbare Punktualität, das wahrhafte Atom, im Sinne der Unteilbarkeit, und bethätigt sich als solches auch in seinem Fürsichsein. Wenn die Natur dem Geiste keine wahre Einheit zeigt, indem alles Körperliche ein Ausgedehntes, und darum ein immer wieder Teilbares ist, so kann der Gedanke der Einheit keine Abstraktion von der Außenwelt sein, der Geist kann ihn nur aus sich selbst, indem er sich als wahre Einheit erfaßt, geschöpft haben [25]).

Die eigentümlichen Erscheinungen des Seelenlebens, wie wir sie in uns betrachten können, sind ohne die Annahme einer ihnen zu Grunde liegenden substantiellen Einheit nicht zu begreifen; denn, wie schon von anderen ausgeführt worden ist, kein zusammenhängendes Weltbild, kein Akt der Erinnerung und des Urteils wäre in uns erklärlich, wenn das Subjekt, in dem sie zu Stande kommen, nicht Vorstellungen beziehen und vergleichen, also sie in sich gleichsam in einen Fokus sammeln würde. Aber nur die Einheit sammelt. Seine eigene punktuelle Einheit strahlt der Geist in die vielgestaltige, in unfaßbaren Dimensionen des Raumes und der Zeit auseinanderliegende Wirklichkeit hinaus, wenn er sie als eine Welt in seinem Begriff erfaßt [26]).

Fällt die Subjektivität nicht in den unmittelbaren Fluß der Vorstellungen, Affekte und Strebungen hinein, sondern faßt sie denselben nur in sich zusammen und schwebt sie noch betrachtend, urteilend und ordnend über ihm, so ist die Frage nach der Freiheit nicht mit so kurzen Worten verneinend zu erledigen, wie Haeckel es gethan. Es ist offenbar eine neue Kraftentwicklung, wenn der denkende Geist an logischen Gesetzen seine Vorstellungsreihen prüft und darnach feststellt, und es geht aus dem psychischen Mechanismus der sich wechselseitig hervorrufenden und wieder bekämpfenden Neigungen noch nicht das moralische Urteil über ihren Wert hervor. Dieses Urteil ist ein Akt der Subjektivität, welche die Neigungen an ethischen Begriffen gleichsam mißt und

gewöhnlich auch auf dem Grund ihrer Lebenserfahrungen hinsichtlich der Zulässigkeit ihrer Realisierung abschätzt. Die Subjektivität vermag also über den Mechanismus hinaus wirksam zu sein und diesen Überschuß von Kraft, wenn ich mich dieses Ausdruckes bedienen darf, thatsächlich gegen den psychischen Mechanismus zu verwenden [27]).

Aber noch zuversichtlicher gewinnen wir von einer anderen Seite her die Freiheit als die notwendige Voraussetzung des Selbstbewußtseins; denn nur, indem das Selbstbewußtsein die Fähigkeit hat, sich mit Zufälligkeit zu bestimmen, kann es vom absoluten Bestimmtwerden und eben damit von der Bewußtlosigkeit des bloß gesetzten Seins loskommen [28]). Diese Möglichkeit der Freiheit, die aus dem Wesen des Selbstbewußtseins — aus der eigentümlichen Organisation — mit Notwendigkeit für den Menschen sich ergiebt, ist deshalb auch eine besondere Eigenschaft des Menschen im Unterschied von den übrigen Weltexistenzen.

Die menschliche Freiheit. In Bezug auf die Frage, ob diese Möglichkeit des freien Wollens auch sich verwirklichen kann, kommen solche Erscheinungen unseres Bewußtseins in Betracht, welche nur unter der Voraussetzung der Freiheit erklärbar sind. Eine solche Voraussetzung ist in unserem Pflichtgefühl gegeben, welches nur dadurch entstehen kann, daß einerseits ein Gesetz (Verpflichtendes) und anderseits ein durch dasselbe zu Bestimmendes, aber noch nicht Bestimmtes gegeben ist. Wer unfrei ist und die Macht eines Widerstandes gegen das Gesetz nicht besitzt, kann das Pflichtgefühl nicht in sich vernehmen. Das Gesetz eines Wesens wird von ihm nicht empfunden, wenn es davon ganz durchdrungen und beherrscht ist, das Gesetz wird nur dann als Pflicht und Druck empfunden, wenn Freiheit da ist, also die Möglichkeit, ihm zu widerstehen. Jede Erfüllung des Sittengebotes oder eines Gesetzes, welche mit Widerwillen und also nur äußerlich geschieht, zeigt, daß der Geist von den Trieben seiner Natur nicht absolut determiniert ist; diese Reaktion der natürlichen Disposition des Menschen gegen seine That beweist seine

Freiheit. Die Freiheit ergiebt sich demnach als ein notwendiges Postulat jeder höher entwickelten Menschennatur; und darum schon, weil sie für diese notwendig ist, ist sie auch wirklich[29]).

Alles was uns der Determinism einzugestehen zwingt, besteht nur darin, daß wir den Menschen in seinem Wollen und noch weniger in seinem Thun als schrankenlos denken dürfen, sondern als frei innerhalb eines begrenzten Gebietes. Ja wir werden es nicht leugnen können, daß diese Möglichkeit sich selten aktualisiert, weil zur Setzung einer freien That die höchste Energie des Willens erforderlich ist[30]).

Wenn die Behauptung richtig wäre, welche Moleschott vom Menschen überhaupt und Karl Vogt von den Gedanken des Menschen aufstellt, daß diese nämlich die Sekrete des Gehirns, also notwendige Produkte der Funktion desselben seien, könnte unsere Frage gar nicht entschieden und niemals eine Verständigung in derselben erzielt werden, denn je nachdem das Gehirn eines Menschen beschaffen wäre, würden seine Gedanken sein, er könnte sich über jene niemals erheben. Produzierte das eine Gehirn notwendig materialistische, das andere idealistische Ansichten, wie könnten sie jemals anders als total von einander differieren? Keinem wäre die Prüfung irgendeiner seiner Ansichten möglich, weil ihm sein entweder normales oder abnormes Gehirn immer nur dieselben von seiner Beschaffenheit abhängigen Gedanken darböte? Ob daher die Leugnung oder Bejahung der Willensfreiheit eine Wahrheit sei, könnte weder der Einzelne für sich, noch könnten es mehrere mit einander zum Austrage bringen, da eben jeder in seinen Ansichten von der besonderen Eigentümlichkeit seines Gehirns abhängig wäre und über die Produkte desselben nie hinauskommen könnte. Jeder könnte sagen: mir kommt es so vor — aber ob es mir mit Wahrheit so vorkommt, das weiß ich nicht. So enthält der Materialismus die Negation der Wissenschaft, und das erste Postulat der Möglichkeit derselben ist das Gegenteil seiner Lehre, nämlich die Annahme, daß der Mensch über seine geistige und natürliche Beschaffenheit sich erheben könne, daß darum seine Gedanken nicht die schlechthin notwendigen Folgen seiner besonderen Konstruktion seien — mit einem Worte die Annahme der Freiheit[31]).

Wie die That selbst nicht immer eine Offenbarung der Gesinnung ist, so kann aus den Thaten überhaupt niemals die Möglichkeit und Wirklichkeit der Freiheit erschlossen werden, denn was kann mir die That, die als solche den Schein der gleichen Notwendigkeit trägt, wie irgendein Produkt der Natur — was kann mir die That sagen, ob sie frei oder gezwungen aus ihrer Ursache hervorgegangen? Nicht also auf dem Wege äußerer Erscheinung läßt sich die Freiheit erweisen, sondern nur durch einen Blick in die Innerlichkeit des Menschen und in ihre Vorgänge. Und hier bestätigt sich die Möglichkeit und Wirklichkeit der Freiheit, weil ohne ihre Annahme die klarsten Thatsachen des Bewußtseins nicht bloß nicht erklärlich, sondern geradezu sinnlos würden. Aber — der Wille kann da, wo er in Thaten übergeht, nur mit Naturkräften schalten, die ihren eigenen Gesetzen folgen, die damit dem menschlichen Handeln schon bestimmte Richtungen vorzeichnen und den erhaltenen Impuls allmählich von sich aus modifizieren und überwinden. Die vollbrachte That ist nicht mehr mein, sie tritt hinein in das Wechselspiel der Naturkräfte und ist ihnen preisgegeben [32]).

Die echte menschliche Freiheit ist jedoch in der bloßen Wahlfreiheit noch nicht realisiert und beschlossen; denn die Willkür (Wahlfreiheit) ist nur das Stadium der Unentschiedenheit und allgemeinen Möglichkeit, aus dem der Geist sich erst in eine bestimmte Lebensgestalt einführen soll. Sie ist der notwendige Durchgangspunkt für die Freiheit im wahren Sinne, die nicht mehr Unbestimmtheit, sondern Übereinstimmung mit sich selbst und Unabhängigkeit von äußeren Motiven ist. Erst dann nämlich ist der Mensch frei, wenn er in allem den sittlichen Imperativ, der sich in seiner Brust verkündigt, erfüllt und demnach seine eigene ewige und vernünftige Natur in seinem Handeln zur Offenbarung bringt und verwirklicht [33]).

Die Bestreitung der Willensfreiheit würde viel weniger häufig sein, wenn man sich klar machte, daß die Freiheit des Willens noch keineswegs die des Thuns und Lassens involviere. Der Spielraum des Wollens ist weiter als der der That. In seiner selbstbewußten Innerlichkeit baut der Mensch die Luftschlösser seiner Phantasie, hier erhebt er sich auf den Schwingen des Wunsches

zu allen Gütern der Erde, hier nimmt er die höchsten Ideale in sein Streben auf; aber sobald Verlangen und Entschluß zur That werden sollen, da stellt sich die Notwendigkeit der Mittel, der physischen und der psychischen, für ihn ein und er erfährt an der Außenwelt einen Widerstand, den er erst überwinden muß und dem gegenüber seine eigenen Kräfte sich gewöhnlich als verschwindend klein erproben. Der Mensch könnte demnach vollständig frei in seinem Wollen und doch in der allen gemeinsamen äußeren Welt ebenso vollständig bedingt sein. Die objektive Ordnung könnte unverletzt bestehen, wenn auch die Freiheit als Macht der inneren Selbstbestimmung in der Welt wäre [34]).

Gerade in jenen Formen psychischer Abnormität, in welchen bei klarem Bewußtsein irgendein krankhafter Trieb sich des motorischen Apparates im Organismus zu bemächtigen und ihn zu einer Handlung fortzureißen sucht und auch fortreißen kann, tritt die Diskrepanz von Wollen und Handeln recht anschaulich zu Tage. Indem hier eine aufgenötigte Handlung mit dem klaren Bewußtsein ihrer Unvernunft, Schädlichkeit und verbrecherischen Qualität vollzogen würde, zeigte sich, daß das kranke Subjekt diese aufgenötigte Handlung selbst verabscheut und also der Wille bei der erzwungenen That nicht ist. Man darf zur Bestätigung dieser Behauptung nur die hier einschlägigen Krankheitsgeschichten vergleichen, welche Griesinger in seiner „Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten" mitteilt [35]).

Da Freiheit des Willens nur bei unbeirrtem, hellem Bewußtsein bestehen kann, so beweisen alle jene Fälle nichts gegen dieselbe, wo nach Wahnvorstellungen, in Exaltations- und Depressionszuständen, oder wie im Idiotismus bei völliger Lähmung des Denkprozesses und Verdumpfung des Bewußtseins gehandelt wird. Wird ein wissenschaftlicher Denker die Möglichkeit leugnen wollen, seine Vorstellungen zu prüfen und die irrigen zu korrigieren? Wird er behaupten, die Wahrheit könne nicht gesucht werden? Gewiß nicht. Aber wenn er hierin mit mir übereinstimmt, so sagt er nichts anderes, als daß der Geist gegen den Inhalt seines Bewußtseins sich frei verhalten und jeden Augenblick über denselben sich erheben könne. Indem aber die Freiheit der wissenschaftlichen Untersuchung zugegeben wird, ist im Geiste die Freiheit schon

statuiert. Auf freier Untersuchung beruht demnach auch die Feststellung des Guten und Bösen in jedem konkreten Falle, und wenn nun der Wille von der Erkenntnis bedingt sein soll und das als gut Erscheinende zum zwingenden Motiv für ihn wird, so ginge dieser späteren Determination des Willens durch die gewonnene Einsicht dennoch immer die freie Arbeit um diese Einsicht voraus[36]).

Die Gesetze der Moral. Ideen. Ideale. Der freien Persönlichkeit des Menschen ist aber auch zugleich mit dieser Freiheit das Gesetz und Ziel dieser Freiheit gegeben. Wie in der Anlage eines jeden lebendigen Wesens schon das Ziel bestimmt ist, das es in seiner Entwicklung verwirklichen soll, und wie dieses Ziel die innere treibende Kraft für diese Entwicklung bildet, gerade so sind die moralischen Gesetze die dem vernünftigen Menschen angeborenen Ziele, denen er entgegenzustreben hat und in deren Erfüllung er sich nach seiner sittlichen Natur vollendet. Die allgemeine menschliche Moral ruht auf ewigen Gesetzen, die jeder in sich trägt und empfindet, die darum überall sich vernehmen lassen, wenn auch mehr oder minder deutlich; denn so wie der Mensch nur durch sein Denken Mensch ist und darum die Denkgesetze unbewußt vollzieht, so ist er auch nur durch seine sittlichen Gesetze Mensch. Warum sollte dem Menschen nicht auch aus dem unmittelbaren Selbstgefühl seiner vernünftigen und moralischen Natur ein instinktives Wissen um das Gute und Böse entspringen? Wenn es des Menschen höchste Aufgabe ist, sittliche Vernunft und vernünftige Sittlichkeit zu bethätigen, so müssen die Denk- wie die Sittengesetze die ideelle Grundlage seiner innersten Natur sein. Alles was man gegen ein ursprüngliches moralisches Bewußtsein einwenden kann, beweist nicht mehr, als daß es anfänglich ein noch latentes und unentwickeltes ist, welches der Aufklärung bedarf; daß der Mensch sich zuerst als physisches Wesen fühlt und weiß und erst allmählich zum Selbstgefühl und Selbstbewußtsein seiner vernünftig moralischen Natur gelangt, daß er als lebendiges Wesen eben einen gesetzmäßigen Entwicklungsgang durchzumachen hat. In einer Entwicklung kann aber nicht am Ende zum Vor-

schein kommen, was nicht vom Anfang schon vorhanden war, weil Entwicklung eben die Erscheinung und Verwirklichung der ursprünglichen Anlage ist. So könnte der Mensch gar kein moralisches Bewußtsein haben, wenn dasselbe nicht von Anfang an in seiner Natur angelegt gewesen wäre. Gerade das schnelle Verständnis und der unwillkürliche Beifall, die auch ein naives Bewußtsein moralischen Regeln und Handlungen entgegenbringt, zeigen, daß in demselben etwas vorhanden sein muß, was zur Zustimmung zwingt [37]).

Wo im ganzen Umkreis der Existenzen giebt es eine, die nicht ein Gesetz enthielte? Auch die praktische Vernunft ruht auf einem Gesetze. Und wie die Gesetze des Denkens nicht nach Zeiten und Räumen verschiedene sind, sondern die gleiche und ewige Konstitution der theoretischen Vernunft, so ist auch das Gesetz für die praktische ein allgemeines. Und es ändert daran die Wahrnehmung nichts, daß seine immer deutlichere Erkenntnis — wie die der Gesetze des Denkens — sich als Arbeit der Geschichte darstellt. Wie hätte auch das Sittengesetz, welches so oft in einen harten Konflikt mit dem Gelüsten des natürlichen Menschen tritt, ihm jemals von außen aufgeredet werden können, wenn es nicht schon in seinem Innern eine Begründung gehabt hätte? Wie es ohne Gesetze keine Natur, nur ein Chaos geben würde, so wäre ohne ein oberstes göttliches Sittengesetz, von dem sich nach Heraklit alle menschlichen Gesetze nähren, auch die menschliche Gesellschaft nicht möglich, weil jenes erst die Ordnung bringt [38]).

In der moralischen Vernunft giebt sich eine Gesetzgebung kund, welche den rohen Antrieben der Sinnlichkeit wie der Selbstsucht des Individuums gebieten und dieses über die Stufe seines unmittelbaren natürlichen Daseins erheben und zum Mitglied eines Reiches der sittlichen Freiheit machen will, — eine Gesetzgebung, welche dadurch, daß sie sich als Maß und Regel der Natur des Menschen auferlegt, dieser gegenüber als eine höhere Ordnung erscheint [39]).

Die Idee der moralischen Weltordnung tritt uns als ein weltgeschichtlicher Gedanke, aber in gleicher Weise als eine Macht im Leben des Einzelnen entgegen. Diese Macht kann sie nur unter der Voraussetzung ihrer notwendigen Beziehung zur Natur

des Menschen sein. Sie wäre ja sonst für ihn bedeutungslos und es könnte von ihrer Erfüllung oder Nichterfüllung nichts für des Menschen Entwicklung und Glück abhängen. Nur unter solcher Voraussetzung ist die Wirkung der moralischen Gesetzgebung verständlich. Sie vermittelt nämlich das Glück und die Kultur des Einzelnen mit dem Glück und der Kultur der Menschheit; sie versöhnt die Selbstliebe mit der Liebe zum Ganzen der Gesellschaft, indem in ihr wahre Selbstliebe mit der letzteren zusammenfällt, und sie sucht auf solche Weise die Menschenwelt zu einem Organismus zu gestalten, in welchem das Heil des Ganzen sich aus der Gesundheit der einzelnen Glieder ergiebt, und diese Menschenwelt zu demselben harmonischen Universum zu erheben, welches durch die Wechselwirkung und Einheit der centrifugalen und centripetalen Kräfte der Weltbau darstellt. Wandert aber dann der suchende Gedanke zurück bis zu dem geheimnisvollen Quell, aus dem eine Schöpfung strömt, deren uns bekanntes höchstes Ziel ein Reich der Freiheit und moralischen Weltordnung ist, so werden wir denselben, den wir in keiner Anschauung darstellen und nicht mit unseren Begriffen umspannen können, in der Ehrfurcht des Gemüts als e t h i s c h e M a c h t anerkennen müssen[40]).

Jedes Verlangen, was die Natur in uns gelegt hat, ist nur ein Band, mit welchem sie uns auf bestimmte Ziele bezieht, und ist darum zugleich eine Hinweisung auf dieselben. Jede Kraft ist nur für eine bestimmte Leistung verliehen und verkündigt uns darum schon von vornherein die Aufgaben, die uns erwarten. Wie die Natur im dunklen Mutterschooße das Auge des Embryo für das Licht bildet, und dieser, wenn er ein Bewußtsein darum hätte, daraus mit Recht auf das Dasein des Lichts und auf sein künftiges Sehen schließen könnte, so sind die idealen Triebe auch nur Organe für eine höhere Welt, die mit gleicher Zuversicht aus ihnen erschlossen werden kann. Es hieße die Ordnung des Universums der Unvernunft zeihen, wenn sich in ihm Bedürfnisse regten, die nicht gestillt, Kräfte entwickelten, die nicht gebraucht werden könnten[41]).

Den Weg vom Trieb und Verlangen zum Ziel muß aber der Geist selbst zurücklegen. Alles, wozu der Geist wird, muß

er vor allem durch eigene Thätigkeit werden. Weder die Erkenntnis ist ihm von Anfang an schon mitgegeben, noch weniger können ihm diese Güter von außen geschenkt werden; er muß sie in sich selbst erringen. Wohl brechen dem Menschen aus seiner Vernunftanlage die Triebe nach dem Wahren, Guten, Schönen und Rechten hervor; aber damit sind dem Menschen noch lange nicht das Wahre, Schöne, Rechte und Gute selbst als verwirklicht, sondern nur als erreichbare Ziele gegeben. Sie sind zunächst nur vor unserer geistigen Anschauung aufgestellte Zwecke — Ideen, die ein Sein-sollendes dem Streben zeigen. Indem der Mensch diesen Zielen folgt, entwickelt sich seine vernünftige Anlage und beginnt er geistig zu wachsen, gerade so, wie die Pflanze dem Lichte entgegenstrebend sich zum vollen Blütenschmuck erhebt. Der am Anfang nur der Anlage nach vorhandene Geist wird in der Erkenntnis der Wahrheit, im Anschauen der Schönheit, im Wollen des Rechten und Guten zum wirklichen Vernunftwesen[42]).

Die Ideen und Ideale sind nicht, wie der Materialismus insinuiert, bloße Illusionen des Bewußtseins, von denen jede gleichviel wert, d. h. nicht viel wert sei, sondern sie sind für den Einzelnen, wie für die Menschheit die Bedingungen und Impulse jedes Fortschrittes; daher der Glaube an ihre Wahrheit und an die Möglichkeit ihrer Realisierung nicht ausgerottet werden darf, sollen wir nicht von den Höhen unserer Kultur wieder herabsinken oder der Stagnation eines Stillstandes verfallen. Derjenige, vor dem die Idee der Wahrheit und des Rechts nicht als erhabenes Ziel steht, oder welcher nicht an die Möglichkeit sie ins Leben einzuführen glaubt, wird auch seine Kräfte nicht an diese Aufgabe setzen. Durch die Ausgestaltung von Wissenschaft und Kunst, von Recht, Sittlichkeit und Religion hat sich die Menschheit über eine bloß tierische Existenz erhoben, alle diese Schöpfungen sind aber nur Verwirklichungen von Ideen. Statt des Naturzustandes, worin die Kraft das Recht verleiht und der Kampf ums Dasein der allgemeine Regulator ist, wird durch die fortschreitende Realisierung der Ideen in der Geschichte eine Welt der rechtlichen Ordnung und der humanen Gesittung gegründet, worin der Kampf ums Dasein selbst bekämpft wird, indem in ihr der Einzelne

Schutz und Sicherheit gegen die brutale Gewalt und der Schwache und Elende Hilfe zur Erhaltung seiner Existenz empfangen kann. Der Kulturzustand ist durchweg eine Negation des Naturzustandes, denn an Stelle der Isolierung und Trennung der Menschen setzt er ihre Verbindung, an Stelle bloß sinnlicher Genüsse als die vorzüglicheren die idealen, an Stelle der Unwissenheit die Erkenntnis, an Stelle der Gewalt das Recht, an Stelle der rohen Selbstsucht die sittliche Liebe[43]).

Wenn demnach die Kultur eine Thatsache und zwar eine segensreiche Thatsache ist, und wenn, wie erwiesen, die Ideen und Ideale ihre Bedingungen sind, so kann die Lehre des Materialismus von der Nichtigkeit derselben nur als eine oberflächliche und frivole, vor der Geschichte sowohl als vor den Erfahrungen des eigenen Lebens nicht bestehende Meinung erscheinen. Kein welthistorisches Volk hat sich mit der Befriedigung seiner Lebensnotdurft begnügt, sondern auf Grund der gewonnenen physischen Existenz auch eine ideale Kultur angestrebt. Nicht bloß in Erfindungen und Verbesserungen, welche jener zu gut kommen, sondern auch in der Arbeit der Verwirklichung der Ideale, welche über die Bedürfnisse der sinnlichen Notdurft hinausgeht, bewegt sich der Fortschritt der Geschichte[44]).

Das ist das Charakteristikum des Geistes, daß er das Universum in sich individualisiert und darum immer wieder über die Schranken seiner Individualität hinaus in seinem Denken und Wollen sich zum Universum erheben muß, in dessen Erkenntnis und Liebe er erst zu ruhen vermag. Vorher aber muß ihm sein ideelles Universum im allgemeinen feststehen, ehe er darin über das Einzelne sich orientieren kann; denn als Geist kann er ohne Bewußtsein des Ganzen auch kein Selbstbewußtsein haben[45]).

Mit dem Vermögen der Ideenschöpfung und der Ideenverwirklichung erweist sich der menschliche Geist als ein Prinzip, welches über alle sonstigen Kräfte der Natur hinausragt und eine neue Stufe der Entwicklungen aus sich hervorgehen läßt — Entwicklungen, welche auch dadurch, daß sie im Gegensatz gegen die vorhergehende Ordnung der Dinge treten, sich als ein völlig Neues und Anderes erweisen[46]).

Idealismus und Materialismus. Die menschliche Persönlichkeit steht mit dieser ihrer ethischen und vernünftigen Anlage, welche dem Menschen die Freiheit des Denkens und Wollens garantiert, innerhalb einer Welt, resp. im Höhepunkt einer organischen Naturentfaltung und Entwicklung, welche sich der Naturforschung als ein bloß im Kausalnexus arbeitendes Getriebe physischer Kräfte enthüllt. Geist und Natur so erfaßt, stehen also im vollen Widerspruch zu einander, da einerseits, wenn die Welt nichts ist, als das Spiel bloßer notwendig waltender Naturkräfte, auch im Menschen nur bloße notwendig wirkende Kräfte aufzutreten vermögen, folglich die Freiheit des Denkens und Wollens nur betrügerischer Schein sein kann, — und da anderseits, wenn die menschliche Freiheit eine Wahrheit ist, das, was die Naturforscher in den Naturerscheinungen wahrzunehmen vermögen, nicht die volle, nicht die schaffende Natur sein kann.

Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß der Idealismus sich gegenüber dem Realismus (als Materialismus) im Nachteil befindet, sobald in den rein mechanischen Kräften der Natur wirklich die letzte und einzige Quelle gefunden ist, durch welche eine ganz unbestimmte und unbestimmbare Atomenmasse zuerst in Weltkörper geformt wurde, die in regelmäßigen Bahnen den unendlichen Raum durchkreisen, sodann auf den einzelnen Weltkörpern das begonnene Individualisierungsspiel fortsetzten, — auf der Erde insbesondere Luft, Wasser und Land schieden und unter dem Einfluß von Licht und Wärme, Nässe und Trockenheit den physikalischen und chemischen Prozeß zum organischen erhöhten und nun innerhalb des organischen Lebens, mit der Zellenbildung beginnend, immer höhere und kompliziertere Formen individuellen Lebens schufen, um endlich, nachdem sie ihr formbildendes Vermögen erschöpft, durch Einkehr in sich selbst mittelst Reflexbewegungen das Bewußtsein von sich selbst immer mehr zu entfalten und zu entwickeln, wie dies in der geistigen Entwicklung des Menschengeschlechtes zur Offenbarung kommt. „In der aufsteigenden Bewegung des Lebens" — sagt D. Strauß[47]) — „ist auch der Mensch begriffen, und zwar in der Art, daß in ihm die organische Bildungskraft auf unserem Planeten (vorläufig, sagen manche Naturforscher; das lassen wir billig dahin-

gestellt) ihren Höhepunkt erreicht hat. Da sie nicht weiter über sich gehen kann, will sie in sich gehen. Sich in sich reflektieren ist ein guter Ausdruck von Hegel gewesen. Empfunden hat sich die Natur schon im Tier; aber sie will sich auch erkennen."

Der Geist ist hiernach also nichts weiter als ein auf Reflexbewegungen der physikalischen und chemischen Kräfte des Menschenorganismus beruhendes Produkt, die Seele nicht das Primäre, sondern das Sekundäre — nach K. Vogt: nur ein Kollektivname für verschiedene Funktionen, die dem Nervensystem, dem Gehirn ausschließlich zukommen. Und die drei höchsten Ideen der Menschheit — Gott, Freiheit und Unsterblichkeit —, welche bisher in der Weltgeschichte eine so hervorragende und insbesondere eine Kultur schaffende Rolle gespielt haben, sollen nie etwas anderes gewesen sein als Gespenster, weise erfunden zur Bändigung der rohen Massen, welche jedoch nunmehr vor der immer mehr Licht in das Naturgetriebe bringenden modernen Naturforschung zurückweichen müssen und als das sich erweisen, was sie von jeher in Wahrheit waren, — als hohle Trug- und Spukgebilde.

Aber sind diese Behauptungen wirklich „wissenschaftlich" aufgestellte Thatsachen der modernen Naturforschong?

Kritik des Materialismus. Materie. Für den Materialismus ist — wie schon der Name sagt — die Materie der Ausgangspunkt alles Geschehens und Werdens. Demnach versteht man unter Materie die allgemeine Schöpfungskraft, den ursprünglichen und einheitlichen Mutterschooß, aus dem alles geboren wird, und bezeichnet so der Materialismus, streng genommen, eine Lehre, welche einen gemeinsamen Grund aller Dinge behauptet. Hiermit aber wäre noch gar nichts über die Natur dieses Prinzipes ausgemacht: es könnte blind oder bewußt, notwendig oder frei schaffend, es könnte in einer der uns bekannten Existenzformen als Denken, als Phantasie, als Wille angesetzt werden. Soll also die Theorie des Materialismus einen prägnanten Sinn bekommen, so muß vor allem die Frage nach dem Wesen der Materie wissenschaftlich beantwortet werden [48].

Vom kritischen Standpunkte aus wird die Frage nach der Außenwelt und Materie zunächst in der Weise festgestellt werden müssen, wie uns überhaupt die Annahme derselben entstehe. Aus dem, was bereits früher (S. 253 f.) über die Ausfüllung unseres Selbstbewußtseins, resp. über das, was uns zum Bewußtsein gelangen kann, gesagt worden ist, ergiebt sich — wenn man nicht ganz kritiklos und ganz äußerlich das Verhältnis von Denken und Sein, das Verhältnis dessen, was im Bewußtsein gegeben, zu den außer dem Bewußtsein stehenden Dingen und Vorgängen selbst, erfaßt —, daß die bloße sinnliche Wahrnehmung uns durchaus nicht an das, was wir Materie nennen, gelangen läßt. Es ist zunächst nicht der äußere Gegenstand, der in der Empfindung gleichsam abgespiegelt wird, sondern Zustände des sensuellen und sensitiven Nervensystems werden in Empfindungen ausgedrückt und alle sinnliche Perception ist demnach Perception gewisser Erregungen und Zustände des eigenen Organismus durch die Seele[49]).

Es ist also klar, daß wir, wenn wir schlechthin auf die sinnliche Wahrnehmung beschränkt wären, niemals eine Einsicht in das, was die Außenwelt und die Materie an sich sei, gewinnen könnten; denn die sinnliche Wahrnehmung, stets nur subjektiven Schein produzierend und uns mit demselben umfangend, kann uns selbst über diesen Schein nicht hinausführen, und so kann sie uns niemals die Dinge zeigen, wie sie wirklich sind. Die Möglichkeit der Wissenschaft als Erkenntnis des Wirklichen erheischt vor allem, daß die Intelligenz sich vom Schein der Sinnlichkeit befreien, denselben durchbrechen und über ihn hinausschauen könne, daß sie noch einer anderen Erfassung der Dinge fähig sei, als bloß der unmittelbaren in Sensationen. Die Intelligenz muß also die Stufe der sinnlichen Erkenntnis in sich selbst übersteigen, sie muß einer Funktion fähig sein, die über allen Sensationen, unbeherrscht, ungetrübt und rein von ihnen, sich vollzieht, die also nicht selber mehr sinnlich ist, wenn Wissenschaft als Begreifen des Wirklichen, dessen, was hinter dem Schein liegt, zu Stande kommen soll; denn hätte dieser Akt der Intelligenz den gleichen Erzeugungsgrund als wie die Sensationen, so vermöchte er sich von diesen nicht wesentlich

zu unterscheiden, und ebenso wenig vermöchte sein Resultat von dem Inhalt der letzteren wesentlich verschieden zu sein. Unmöglich würde diese rein intellektuelle Funktion sein, wenn die Intelligenz, oder sagen wir lieber, der Geist bloß Effekt von Schwingungen des Gehirns wäre[50]).

So stehen wir vor dem Dilemma: entweder es giebt eine Erkenntnis der Dinge und Vorgänge an sich, dann ist der Geist gegen die Sensationen als selbständig zu setzen und kann dann nicht mehr als ein Produkt der Gehirnschwingungen gedacht werden, — oder es giebt eine solche Erkenntnis nicht, dann kann aber auch diese Theorie vom Ursprung des Geistes aus mechanischer Bewegung nicht wirkliche Erkenntnis sein und vermag nicht den Anspruch auf wissenschaftlichen Wert zu erheben. Da das, was man heutzutage als Materialismus bezeichnet, in dieser hier bekämpften Hypothese vom Ursprung und Wesen des Geistes besteht, so erhellt, daß der Materialismus, indem er mit derselben alle Wissenschaft unmöglich macht, sich zugleich selbst als wissenschaftliche Erkenntnis negiert[51]). (Vgl. S. 120 ff.)

Die Dinge an sich, als in uns Sensationen wirkend gedacht, sind als Kausalitäten oder als Kräfte gesetzt; denn das ist der Begriff der Kraft, Veränderungen verursachen zu können, Bewegungen zu erzeugen, aber auch Bewegungen aufzuheben. Die Auffassungen der Kraft von Seiten der Naturforscher kommen alle auf diese Definition hinaus. Die Außenwelt wird demnach von uns als eine Summe von Kräften gesetzt werden müssen. Wie die Ursache nur als wirkend Ursache ist, so ist die Kraft nur Kraft durch ihre Bethätigung oder Arbeit. Kräfte, die neben einander sich befinden, müssen daher in Wechselwirkung treten. Diese Wechselwirkung der Kräfte ist aber Wirkung in die Ferne (actio in distans), wenn sie von einander abstehen und sich zwischen ihnen jener hypothetische leere Raum befinden soll. Es ist gar nicht abzusehen, wie die Naturwissenschaft, basierend auf der Atomistik, die actio in distans doch wieder in Abrede stellen kann; denn sind einmal Atome poniert und stehen dieselben von einander ab, so kann ihre Wechselwirkung doch nicht durch unmittelbare Berührung vermittelt sein. Ehe sie sich berühren, müssen sie sich annähern, und die Annäherung selbst bedarf zu

ihrer Erklärung wieder einer Kraft in den Atomen, welche sie eben hervorruft [52]).

Nicht bloß das Atom und die Masse, welche andere Atome und Massen veranlassen, den eingenommenen Ort aufzugeben, sondern auch jenes Atom, welches in einem anderen einen Wechsel der Empfindungen und Strebungen hervorrufen kann, ist Kraft. Die Kraft wird nach ihrer Größe offenbar an der Größe der räumlichen oder der inner-zeitlichen, der Vorstellungsbewegung, welche von ihr hervorgerufen wird. Diese Größe der Bewegung nennen wir die Stärke oder Intensität der Kraft. Der Begriff der physischen Kraft, wie die Bestimmung der physischen Kraftstärke, setzt eine Reihe von anderen Begriffen voraus, als deren Einheit er schließlich erscheint und aus denen er selbst erst erklärt wird. Die Begriffe des Körpers oder der Masse, des Raumes und der Zeit, der Bewegung und Geschwindigkeit sind die Komponenten des Begriffes der physischen Kraft [53]).

Der Weltmechanismus und die psychischen Bewegungen der Organismen. Alle diese Anschauungen und Begriffe von Raum und Zeit, von Atomen und ihrer Gruppierung zu Molekülen, Körpern und Massen, von Bewegung und Ruhe, von der Kraft und ihrer Bethätigung in Zug, Stoß und Druck sind die Grundbegriffe der naturwissenschaftlichen Weltbetrachtung und Welterklärung. Wo dieselben für die Erfassung und Erklärung der Existenzen nicht mehr anwendbar sind, da beginnt ein Gebiet der Wirklichkeit, welches die Naturwissenschaft nicht mehr aufzuhellen vermag. Solche Erscheinungen sind die freie Bewegung der Organismen und die psychische Bewegung der Vorstellungsthätigkeit, welche eine neue Art von Kräften erkennen lassen und in ihrer Wirkungsweise deutlich sich unterscheiden von den sogenannten materiellen.

Die sogenannte freie oder automatische Bewegung der empfindenden und bewußten Organismen, sowie die innere Bewegung im Vorstellen und Denken kann mit den mechanischen und chemischen Bewegungsvorgängen nicht identifiziert und darum auch nicht in derselben Weise als Wechselwirkung von Atomen und Massen

erklärt werden. Die Bewegung der bewußten Organismen erfolgt auf Vorstellungen hin, und diese Bewegung ist erstens eine einseitige, da nicht auch die Vorstellung vom Subjekt angezogen und gleichsam ihm angenähert wird, sondern nur die Vorstellung bewegt und nur das Subjekt bewegt wird. Zweitens ist die Vorstellung keine Realität außer dem Subjekt, wie der eine Körper neben dem anderen, sondern sie ist innerhalb des Subjekts als seine eigene Produktion, weshalb dieses auch die Anziehungskraft der Vorstellung zu modifizieren vermag, indem es dieselbe mehr oder minder lockend oder abschreckend sich ausgestaltet. Wenn nur zwischen Körpern und zwar nach dem Verhältnis ihrer Massen die Schwerkraft sich bethätigt, so kann, da weder die Vorstellung noch die Subjektivität als massiv zu betrachten sind, die von der Vorstellung ausgeübte Anziehung und die durch sie im Subjekt ausgelöste Bewegung unmöglich der mechanischen Anziehung der Schwerkraft gleichgestellt werden. Was dann die Bewegung im Vorstellen und Denken angeht, so ist sie keine solche, die im Raume sich vollzieht; wohl treten die Vorstellungen im Subjekt auf, aber das Subjekt ist in sich selbst nicht räumlich und die Vorstellungen stehen daher im Bewußtsein nicht neben einander, als wie die Körper im Raum neben einander stehen. Wenn die mechanische und die chemische Bewegung nur bei der Koexistenz der Atome und Massen stattzufinden vermag, so kann die Bewegung des Bewußtseins, in welchem die Vorstellungen erst nach einander sich einstellen oder produziert werden, nicht mit jener sich decken und nicht in gleicher Weise abgeleitet werden. In den psychischen Bewegungen und den ihnen zu Grunde liegenden Kräften betreten wir also ein Gebiet, welches mit den Begriffen der mechanischen Naturwissenschaft nicht umspannt werden kann [54]).

Die mechanische Naturerklärung beginnt mit der Annahme des leeren Raumes und der mehreren Atome oder Atomkräfte, welche innerhalb des ersteren von einander abstehen. Alles Geschehen in der Natur ist nur Ortsveränderung, Annäherung oder Entfernung der Atome, wodurch für unsere Subjektivität stets neue Empfindungen und Anschauungen entspringen. Dieses Geschehen ist demnach nur eine Funktion mehrerer, die sich in Erzeugung

oder in Hemmung von Bewegung äußert. Der magnetische, elektrische, chemische Prozeß ist immer Wechselwirkung Mehrerer. In diesen Kreisen — in der sogenannten materiellen Welt — existiert und offenbart sich also keine Kraft, die den Bedingungen, welche ein einheitliches, in sich durchaus gleichartiges Weltprinzip voraussetzt, entspricht; innerhalb des Weltmechanismus sind alle Kräfte auf Gegenseitigkeit gesetzt und ist keine ohne alle Anregung von außen her für sich allein sich zu bewegen und zu wirken im Stande[55]).

Das Problem der Schöpfung. Die Voraussetzung eines einheitlichen in sich durchaus gleichartigen Weltprinzips reicht über jede blinde Naturkraft hinaus. Sämmtliche bekannten und konstatierten mechanischen Kräfte vermögen nicht zu leisten, was man dem Weltprinzip zumutet, — nämlich allein und von sich aus sich zu bewegen, zu schaffen und zu bilden. Für die mechanische Welterklärung bleibt das letzte, bis wohin sie vordringt und von dem aus sie zu deduzieren vermag, die Existenz der räumlich getrennten Vielen. Sollen die Vielen selbst entstanden sein, so ist der Mechanismus und das mechanische Wirken nicht das Ursprüngliche, sondern selbst ein erst Entstandenes, und wird das Denken, welches über den Mechanismus hinauszugreifen genötigt ist, unmöglich wieder eine mechanische Kausalität an den Anfang stellen können, da diese immer schon die Vielen voraussetzt, nur mit ihnen gegeben sein kann und nicht die Vielen selbst zu produzieren vermag. Das Denken wird vielmehr eine Kausalität postulieren, die, indem sie die Vielen wirkt, den Mechanismus und seine Kausalität erst setzt. Eine solche absolute Kausalität aber hieße mit gutem Grunde eine transcendente, insofern sie über jede uns bekannte Kausalität hinausgeht und die bedingende Voraussetzung des ganzen mechanischen, durch die endlichen Dinge selbst hergestellten Kausalnexus ist, welch letzteren wir, weil er innerhalb des Bereiches der endlichen Dinge und durch dieselben sich verwirklicht, als die immanente Kausalität zu bezeichnen berechtigt sind. Die Setzung des

Vielen oder die Schöpfung ist ein transcendenter Akt, mit dem die Naturwissenschaft sich nicht beschäftigen kann und auch nicht zu beschäftigen hat, da er über das natürliche Geschehen, welches ihr Objekt ist, hinausliegt. Darum aber, weil die Naturwissenschaft nichts von ihm wissen kann, ihn als geschehen ausdrücklich zu negieren, wäre von Seiten der Naturwissenschaft die Anmaßung eines Wissens, welches sie nicht besitzt. Sie kann und darf in diesem Problem nichts behaupten und nichts leugnen[56]).

Muß demnach die Naturwissenschaft auf die Ableitung der endlichen Dinge und des Weltmechanismus aus einem Prinzipe verzichten, beschränkt sich ihre Aufgabe immer nur auf die Erklärung des Geschehens zwischen den vielen endlichen Dingen, so kann sie nicht in demselben Sinne den Monismus proklamieren, wie es z. B. von Spinoza, Schelling, Hegel u. a. geschehen ist. Für sie sind das Erste und das Letzte die Vielen, und diese sind nicht nur räumlich getrennt, sondern auch qualitativ d. i. innerlich differenziert[57]). Wie soll aus Atomen, die in sich nicht leben, und die, wenn sie nicht einmal qualitativ bestimmt wären, innerlich nichts sind, das große Leben der Natur mit seinem reichen Inhalt hervorgehen können? Finden aber hinter den äußeren mechanischen Vorgängen psychische Ereignisse statt, so wirken die Atome wechselseitig in ihre Innerlichkeit hinein, bestimmen und verändern sich in derselben, und vollzieht sich auch eine dynamische Durchdringung zwischen ihnen. Und daß dies der Fall, dafür ist in erster Linie unser Bewußtsein mit seinem unter der Einwirkung äußerer und anderer Dinge stets wechselnden Inhalte der thatsächliche Beweis. Denn, wenn alles aus Atomen besteht, so wird auch unsere Seele als ein solches — und nicht, wie K. Vogt vorgiebt, als ein bloßer Kollektivname für verschiedene Gehirnfunktionen — gedacht werden müssen, wie sie sich denn aus allen ihren Akten als ein streng monadisches, in sich ungeschiedenes Wesen der Selbstbetrachtung offenbart. Und so bestätigt diese Thatsache der Sensation, die gewisseste Erkenntnis, die wir überhaupt besitzen, daß die Atome in sich von einander Abänderungen erleiden, daß also das eine in das andere mit seiner Wirksamkeit auch eindringt und diese Wechselwirkung der Atome nicht bloß in mechanischen Bewegungserscheinungen aufgeht, son=

dern die Dinge auch zu einer Art Einwohnung in einander gelangen können, wobei sie ihre räumliche Position gegen einander nicht zu verändern brauchen, vielmehr räumlich getrennt und sich fern bleiben können. Wenn nun die Atome nur äußerlich wären, würde alle ihre Wechselwirkung bloß als Ortsveränderung sich darstellen, jene Art von Durchdringung und Wechselwirkung aber unmöglich sein[58]).

Bestimmte Kräfte können nur in bestimmter Weise wirken, und wo ihrer mehrere zusammentreffen, da ist auch das Produkt ihrer Thätigkeit ein von vornherein feststehendes, in der Natur jeder einzelnen von vornherein begründetes. Aus den Atomen geht darum mit Notwendigkeit dieser Kosmos hervor, weil er in ihrer Beschaffenheit und in der durch ihre Beschaffenheit bedingten Wirksamkeit schon enthalten ist. In den Weltembryonen jener Urnebel, aus denen nach der Meinung unserer Astronomen die Sonnensysteme und alle Bewohner, die ein Gestirn später auf sich beherbergt, entstanden sein sollen, lagen alle Gebilde der Zukunft schon der Möglichkeit nach; denn mit den Atomen nach Zahl und elementarer Beschaffenheit waren auch schon alle zu verwirklichenden Kombinationen gegeben. In gleicher Weise erfordert die Gesetzmäßigkeit in den Prozessen der Natur die Fortdauer aller Atome in ihrer Eigenart; keines kann verloren gehen, aber auch keines neu entstehen, sondern von Anfang an sind alle gleich vorhanden als die konstitutiven Faktoren des Weltsystems[59]).

Was erklärt die Bestimmtheit der Monaden? Die Gesetzmäßigkeit des Naturlaufes erklärt sich freilich aus der unendlichen Bestimmtheit der Monaden nach Beschaffenheit und Wirksamkeit; wie aber erklärt sich (und hierin haben wir gerade den archimedischen Punkt für jede gründliche Schöpfungstheorie) die Bestimmtheit der Monaden selbst? Wer die Monaden, weil und insofern in ihnen der wissenschaftliche Grund der Entwicklung in der Natur gegeben, als Erstes setzt, der umgeht wohl, aber überwindet nicht die Prinzipienfrage aller Genesis. Dem gründlichen Denker weist gerade die Natur dieser Monaden den Weg über sie hinaus. In den Monaden sind uns zwar zahllose Kräfte

gegeben; aber alle sind nicht nur in sich selbst, sondern auch mit dieser ihrer Eigenart und Beschaffenheit zur Ergänzung und Wechselwirkung mit anderen bestimmt. Sie sind also lauter von einander bedingte, in Existenz und Natur von einander abhängige Kräfte. Und weil keine von ihnen absolut ist, können wir auch in ihrer Totalität das Absolute, das sich selbst Setzende und Bestimmende, nicht entdecken. Eine Summe von bedingten Wesen giebt noch kein Unbedingtes[60]). Der Materialismus, der aus der Kraft der Atome allein den Organismus entstehen lassen will, aber in keinem einzelnen Atom den Grund für ein solches Zusammenwirken mit anderen entdecken kann, auf daß aus ihm jener folgen müßte, hat demnach kein Erklärungsprinzip für den Organismus und sieht sich gezwungen, den Zufall als Ursache zu postulieren, womit er aber die wissenschaftliche Erklärung der Welt aufhebt, welche für die Erscheinungen ein ausreichendes Prinzip fordert[61]).

Wie aber kommen wir über das Zufällige und durchaus Bedingte hinaus zu dem von unserem Denken doch mit Notwendigkeit geforderten ursprünglichen Prinzipe des Werdens? Man erinnere sich, daß — man mag Atome als ursprüngliche Weltfaktoren annehmen, oder ein Weltprinzip ansetzen — in jedem Falle Mechanismus und Chemismus nicht genügen, um die Tiefen des Naturlebens aufzuhellen, ja daß sie selbst nur unter der Voraussetzung eines Einheitsprinzipes erklärlich werden[62]). Die Einheit der Weltmaschine wird nur aus der Aneinanderpassung und Zusammengehörigkeit seiner elementaren Baustücke (Atome) begreiflich, wie die Konstruktion eines jeden Mechanismus eine solche erfordert. In der Vielheit der Atome liegt eine sie beziehende und beherrschende Einheit, denn anders blieben sie fremd und zerstreut neben und außer einander. Diese ursprüngliche in ihnen selbst waltende Einheit fassen wir als eine teleologische, weil sie in der Konstruktion der Weltmaschine die Atome gleichsam als ihre Werkstücke schafft und verwendet und sich in diesem Bau als das τέλος (Ziel) ihrer Wechselwirkung erweist. So wirken auch in einer Maschine Schraube, Rad, Kette u. s. w. blind und mechanisch, aber sie selbst sind in ihrer ganzen Beschaffenheit für die Maschine als Zweck bestimmt und sind insofern nicht mehr bloß

mechanische Faktoren, sondern zugleich teleologisch in ihrer Existenz wie in ihrer Eigentümlichkeit. Nicht anders dürfen die Atome betrachtet werden, und dann ist ihr blindes mechanisches Wirken zugleich ein teleologisches, weil ihre Existenz wie ihre Eigentümlichkeit teleologisch, d. h. aus dem Zweck des einheitlichen Weltbaues, erklärt werden muß. Die bestimmte Kausalität wird demnach aus der Teleologie erst verständlich und beide schließen sich nicht aus, sondern ein. Die Vielen, die Atome, müssen aus oder in einer über ihre Existenz und Beschaffenheit übergreifenden Einheit begriffen werden, und dies heißt nichts anderes als die Kategorie des Zweckes statuieren [63]).

Wie nun können wir uns dieses Weltprinzip nur denken? Indem die Naturforscher selbst mit einem bloßen Mechanismus und Chemismus der Atome für die Welterklärung nicht ausreichten, sahen sie sich gezwungen, die vielen einheitlichen Weltkräfte als in sich psychisch thätig und bewegt zu erfassen. In diesem Schritte liegt aber das schwer wiegende Eingeständnis, daß ohne eine in den Atomen a priori vorhandene, auf das Ziel ihres möglichst großen Wohlbefindens angelegte harmonische Wechselbeziehung keine Brücke aus dem Mechanismus in den Organismus hinüberführe und daß gerade mit Rücksicht auf die Resultate der Naturwissenschaft der Gedanke eines ursprünglichen Chaos, d. h. einer in sich völlig beziehungslosen, gegen alle aus ihr hervorgehenden Bildungen indifferenten, ursprünglichen Atomenmasse, sich als unlogisch erweist [64]) (vgl. S. 123 f.).

Die Annahme einer allgemeinen Beseelung der Natur haben seit Nik. v. Cusa und Giordano Bruno noch viele andere Philosophen, darunter Leibniz und neuestens Lotze vertreten. Eine gleichzielige Anschauung beginnt zur Zeit auch bei den Vertretern der exakten Naturwissenschaft immer mehr Wurzeln zu fassen. Haeckel beispielsweise sagt in „Perigenesis der Plastidule“ [65]): „Jedes Atom besitzt eine inhärente Summe von Kraft und ist in diesem Sinne ‚beseelt‘. Ohne die Annahme einer ‚Atomseele‘ sind die gewöhnlichsten und allgemeinsten Erscheinungen der Chemie unerklärlich.“ . . . Zwei Gründe dürften es vornehmlich sein, welche diesen Umschwung hervorriefen: einmal die nun fast all-

gemein eingestandene Unmöglichkeit, die Phänomene des Bewußtseins aus der mechanischen Bewegung blinder Kräfte abzuleiten, sodann das Bedürfnis, die Prozesse der Natur in Verbindung und Trennung der Stoffe nicht mehr so oberflächlich wie bisher aus Schwerkraft, Affinität und Repulsion zu erklären. Die Wechselwirkung, resp. Annäherung und Entfernung der Atome, entsteht erst, insoferne diese nicht bloß sich anziehende Punkte im Raum, sondern insoferne sie Elemente sind, jedes qualitativ in sich bestimmt und in dieser qualitativen Bestimmtheit abermals auf andere zur Herstellung eines größeren Ganzen bezogen, abermals das Moment einer qualitativen Einheit darstellend. „Die Atome" — sagt Haeckel[66]) — „wollen überall und jederzeit dasselbe, weil ihre Neigung dem Atom eines jeden anderen Elements gegenüber eine konstante und unabänderlich bestimmte ist, jede ihrer Bewegungen ist daher determiniert." Was liegt näher, als die Forderung, daß hiernach das Weltsystem auch eine innerliche Einheit, ein Organismus empfindender Glieder ist, eine Summe von Lust und Unlust, eine unendlich in sich geteilte Seele?[67])

Wenn nun über die Atomenwelt hinaus ein höheres Weltprinzip sich als notwendig erweist, so müssen auch diesem alle unabweisbaren Voraussetzungen für eine verständige Welterklärung wesentlich einwohnen, d. h. das einheitliche Weltprinzip kann nur als Seele gedacht werden. Diese Seele aber, sobald sie in einem kausalen Verhältnis zu der Wechselbeziehung und Wechselanpassung der Monaden, zu der Weltordnung und dem einheitlichen Weltsystem gedacht wird, kann sich nur in diesem Verhältnis wirklich bethätigen, wenn sie selbst denkend, wenn sie νοῦς ist. Das ist ja gerade die Denkthätigkeit, zu scheiden und zu beziehen, Vieles zusammenzuschauen und dadurch ineinanderzufügen, den Begriff als die Einheit mehrerer Momente zu gestalten[68]).

So findet unser Denken, welchem im Fortschritte seiner Untersuchungen das Universum zuerst als der ungeheure Mechanismus toter Atome, hierauf als die Wechselwirkung innerlich zusammengehöriger Elemente, dann als der Organismus beseelter Glieder oder Monaden sich darstellte, am Ende seiner Wege als das Prinzip von Mechanismus, Chemismus und seelischem Organismus wieder ein Denken, welches aber als ursprüngliches, nicht wie

das menschliche bedingt und epimetheisch ein bereits Gegebenes und Geordnetes nur nachdenkend, sondern welches von sich aus absolut bestimmend, produktiv und prometheisch, also vordenkend gefaßt werden müßte. Indem Hülle und Hülle vor dem innersten Kern des Universums sinkt, erweist sich der Schein der Materie nur als der Schleier der Isis, hinter welchem der absolute Geist als der alles Bedingende und Allgegenwärtige offenbar wird [69]).

Die Theorie des Materialismus, wenn sie dem Ursprung der Vorstellung von der Materie methodisch nachgehen wollte, würde zu ihrer Überraschung entdecken, daß sie nicht den Geist aus der Materie, sondern die Wirklichkeit der Materie erst aus dem Geiste zu begründen hätte, daß sie aus der Materie den Geist ableitend den Schöpfer gleichsam zum Produkt seines Geschöpfes machte, aus einem in seiner Realität Problematischen das Gewisseste, nämlich die eigene selbstbewußte Existenz, und aus einem in seinem Ansichsein völlig Dunklen und Unbekannten das uns allein Klare und Bewußte, nämlich die Innerlichkeit des Geistes und seiner Prozesse, zu erklären unternähme — also in einem völlig verkehrten Bestreben begriffen sei [70]).

Kritik der Nebulartheorie. Diesen Resultaten bezüglich des Weltbildungsprinzipes widersprechen zwar die heutzutage geläufigsten naturwissenschaftlichen Hypothesen, nämlich die sogenannten Nebular- und Selektions-Theorien; aber eine gründliche Erwägung erweist nur ihre eigene Unhaltbarkeit.

Die Nebulartheorie setzt an den Anfang des Weltentwicklungsprozesses eine im Raum als glühendes Gas, also in Dunst und Nebelform ausgebreitete Materie. Diese Ausbreitung kann nun ursprünglich gleichförmig, oder aber von Anbeginn an verschiedenen Raumstellen mit solchen Nebel- und Dunstmassen untermischt gewesen sein, wie wir solche heute noch an den weit von einander abstehenden kosmischen Nebeln gewahren.

Nehmen wir nun vorerst an, daß die Gasausbreitung eine durchaus homogene gewesen sei. In diesem Falle lassen die Anhänger den Urnebel sich durch eine in seinem Schooß stattfindende

erste Massenanziehung (Anziehungskraft) verdichtet haben, wodurch es zur Bildung einer oder mehrerer Dunstkugeln und zugleich zur Rotationsbewegung dieser Kugeln gekommen sei. Die Rotationsgeschwindigkeit habe sodann mit der fortschreitenden Verdichtung der Massen und Verkleinerung des Volumens zugenommen — mit ihr aber auch die Centrifugalkraft (Fliehkraft). Das Übergewicht dieser letzteren über die Anziehungsgewalt ermöglichte eine Neubildung von kosmischen Massen: die äußeren peripherischen Teile rissen sich von der übrigen Masse der ursprünglichen Kugel los; es entstand ein Nebelring, der, indem er die Rotation des Körpers, dem er angehörte, für sich fortsetzte, nun um die Zentralmasse, die sich nach dem Ablösungsprozesse dichter in sich zusammenzog, sich bewegte. Aus den abgelösten Ringen bildeten sich, indem sie aus mechanischen Ursachen zersprangen, selbständige sphäroidische Massen. Durch Wiederholung dieses Vorganges sowohl an der primären, wie an den sekundären und tertiären Kugeln und Ringen hat sich nach dieser Theorie aus dem formlosen Nebelchaos die Welt unseres Fixsternhimmels auf- und ausgebaut — und soll zu dieser Bildung die einzige Anziehungskraft ausgereicht haben, indem sie die Verdichtung der Elemente, diese Verdichtung die rotierende Bewegung der sich verdichtenden Masse, die Rotation die Fliehkraft und endlich diese Fliehkraft die Ablösung der Ringe veranlaßte, welche Ringe dann durch die auch sie beherrschende Anziehungskraft einerseits mit dem Zentralkörper verbunden blieben, anderseits in sich selbst zur Fortentwicklung die Fähigkeit hatten [71]).

Das alles scheint auf den ersten Blick sehr plausibel; aber in Wahrheit gestatten die Prämissen solche weitgehende Schlüsse nicht. Wer einen Urzustand der Materie, in welchem alle Massen und Körper in ihre Elemente aufgelöst und gleichmäßig durch den Raum zerstreut waren, also ein Gasgemenge von höchster Feinheit als uranfänglich setzt: der vermag weder mit der mechanischen, noch mit der chemischen Anziehungskraft den Fortgang zur Bildung einer Welt zu gewinnen. Nicht mit der mechanischen Anziehungskraft, da unter der Voraussetzung der Unendlichkeit des Raumes und der Zahllosigkeit der Atome kein Mittelpunkt des Ganzen vorhanden ist, und die Atome, in denen wir, wenn ihr Begriff

exakt erfaßt werden soll, auch keine quantitativen Unterschiede fixieren können, sich dann auch nicht zu Körpern und Massen zu vereinigen im Stande sind; denn jedes Atom würde in diesem Urzustande von allen benachbarten, also nach allen Richtungen hin, in gleicher Weise angezogen, vermöchte sich demnach von seiner Stelle nicht hinwegzubewegen, müßte vielmehr an derselben ruhig verharren. Nicht durch chemische Anziehungskraft, da diese weder in Gasen, in denen die Atome sich gegenseitig immer nur abstoßen und keine Spur wechselseitiger Anziehung zeigen, noch überhaupt bei einem Zustande größerer Dissoziation der Elemente, wie solchen die kosmischen Nebel darstellen, wirksam werden könnte [72]. Aber auch die Annahme einer „Abkühlung" der embryoartigen „Dunstkugel" ist unstatthaft, da ja eine Abkühlung der Materie in ihrem Urzustande nur als Verringerung oder Aufhebung einer bereits bestehenden Bewegung (Wärme) zu fassen wäre. Nach Budde war keine Abkühlung möglich, sobald die gesammte Materie in Form eines hoch erhitzten Gases den Weltraum erfüllte. Die hohe Temperatur und der Gaszustand hätten sich erhalten müssen [73]. Weder in den mechanischen noch in den chemischen Kräften haben wir also einen wahrhaft wissenschaftlichen Erklärungsgrund für die ursprüngliche Entstehung einer Bewegung in der im Raume gleichmäßig verstreuten Atommasse oder für die Einleitung von kosmogonischen Prozessen in den Gasen des Urzustandes [74].

Es spricht nicht für die kritische Geistesschärfe unserer Naturforscher, daß die Nebularhypothese von Kant und Laplace sich bei vielen fast das Ansehen einer naturwissenschaftlichen Erkenntnis erworben hat. Laplace selbst bemerkte von ihr, daß sie nur mit demjenigen Mißtrauen vorgetragen werden könne, dem alles ausgesetzt sein muß, was nicht unmittelbares Resultat einer strengen Berechnung ist. Mehrere Thatsachen in unserem Sonnensystem und physikalische Gesetze, wie das Gesetz von der Diffusion der Gase, wonach es keine Massenanziehung unter denselben, sondern nur wechselseitige Abstoßung ihrer Teile giebt, sind mit ihr noch nicht ausgeglichen; A. v. Humboldt, Littrow, Budde, M. Meyner u. a. haben sich daher mehr oder minder skeptisch zu dieser Kosmologie verhalten. Hier nur einige Bedenken: Im Geiste der Hypothese ist offenbar

die Entwicklung aus einer gleichartigen Gaskugel; die Erfahrung verlangt für jedes Sonnensystem einen selbständig abgeschlossenen Wirbel. War aber jede der uns sichtbaren Sonnen eine selbständig rotierende Masse und war ihre hohe Temperatur eine ihr speziell angehörige Besonderheit, deren andere im Raum schwimmende Weltinseln entbehrten, — so giebt es für das Willkürliche, das in dieser Weltanschauung liegt, keine Motivierung [75]). Nimmt man eine Verteilung des Stoffes nach gewissen Abständen im Weltraum an, und läßt man diese Massen isoliert von einander ihren kosmischen Prozeß durchmachen, so entsteht alsbald die Frage: woher diese Verteilung? Weder die Materie noch der Raum können den Grund dafür enthalten. Und woher die Bewegung dieser kosmischen Individualitäten, durch welche sie sich ihrer gegenseitigen Massenanziehung zum Trotz im Weltraum von einander getrennt erhalten, sich selbständig fortbilden und schließlich gemeinsam ein Weltsystem repräsentieren, in welchem zwar alle Glieder aufeinander wirken, ohne sich doch in ihren Bahnen zu stören [76])?

Die Entstehung der Ordnung aus dem Nichtgeordneten, die generatio aequivoca, deren Nachweis in der organischen Natur bis jetzt vergeblich versucht worden ist, läßt sich auch in der Sternenwelt nicht begründen. Es bleibt nichts übrig, als statt des Chaos sogleich den Weltmechanismus, wie ihn der kosmogonische Prozeß voraussetzt, als Erstes zu ponieren. Und in der That sagen uns auch unsere Kenntnisse vom Fixsternhimmel, weder daß derselbe sich gegenwärtig in einer mechanisch unzweckmäßigen Verfassung befindet, noch daß er sich jemals darin befunden habe; unser Sonnensystem zeigt sich vielmehr als ein sehr zweckmäßiger Mechanismus — so sehr, daß die Weltmonaden der Meteoriten und Kometen nicht nur die Ordnung desselben nicht zu stören vermögen, sondern sogar in dieselbe sich einfügen müssen und demnach jenes von seiner ursprünglichen Einrichtung aus sich gegen alle Störungen zu behaupten vermag. Wer die Entwicklung der Welt aus einem widerspruchsvollen Chaos beginnen läßt, muß auf das einheitliche Prinzip der Welt verzichten; denn aus einem solchen begreift sich der Ursprung eines Chaos, einer in sich völlig zusammenhangslosen und gegen einander indifferenten oder gar feind=

seligen Vielheit nicht, da man von einer Ursache ausgehend, in allen ihren Wirkungen immer ihrer bestimmenden Kraft, also der Kraft einer Einheit begegnen muß. Wer also ein wahrhaftes Chaos an die Spitze seiner Deduktionen stellt, der muß auf eine wissenschaftliche Welterklärung verzichten, welche ja nichts anderes ist, als den inneren Zusammenhang aller Dinge zu begreifen [77]).

Um über alle diese Schwierigkeiten, welche die Lösung der Frage nach der ersten Ursache des Weltprozesses darbietet, ohne Mühe und „gründlich" hinwegzukommen, ist die Annahme geläufig geworden, wonach man sich den als anfang- und endlos gesetzten Weltprozeß in der Form eines Kreislaufes aufwärts vom Chaos in den Kosmos und zurück vom Kosmos ins Chaos vorzustellen habe. Diese Vorstellung aber von einem beständigen Kreislauf alles Geschehens ist eine arme, welche nur für die Beschränktheit unseres Vorstellungsvermögens zeugt, und ohne jeden Erkenntniswert. Nicht einmal auf die Wirklichkeit können wir den Gedanken des endlosen Kreislaufes übertragen. Indem er die endlose Weltentwicklung involviert, negiert er damit zugleich die Möglichkeit der Weltentwicklung. In einem endlosen Weltprozeß liegt nämlich jedem Stadium, welches wir in demselben fixieren wollen, eine endlose Reihe von anderen Stadien voraus. Da aber eine endlose Reihe von Stadien nicht durchmessen werden kann, kann auch auf diesem Wege ein bestimmtes Wirkliches nicht fixiert werden. Wer also die Thatsache des Werdens und der Entwicklung, welche der Fluß und Wandel der Vorstellungen in unserem Bewußtsein beweist, nicht leugnen kann, der muß den endlosen Weltprozeß und damit den endlosen Kreislauf leugnen [78]).

Auch die mechanische Physik geht gegenwärtig bis zur Behauptung von der zeitlichen Endlichkeit des gesammten Weltsystems fort. Sie glaubt aus den Beobachtungen bei der Transformation der physikalischen Kräfte zu dem Schlusse berechtigt zu sein, daß das Weltsystem kein perpetuum mobile sei. „Wenn das Weltall" — sagt Helmholtz — „ungestört dem Ablaufe seiner physikalischen Prozesse überlassen wird, wird endlich aller Kräftevorrat in Wärme übergehen und alle Wärme in das Gleichgewicht der Temperatur kommen. Dann ist jede Möglichkeit einer weiteren

Veränderung erschöpft, das Weltall wird zur ewigen Ruhe verurteilt sein." [79]) Entweder also — es herrschen noch andere als bloß die physikalischen Kräfte in der Materie, oder das Weltall geht unaufhaltbar dem Zustande eines toten Chaos entgegen, aus dem keine neue Weltauferstehung mehr möglich sein würde [80]).

Wir stehen also angesichts dieser Konsequenzen vor der Alternative, entweder die Materie in ihrem chaotischen Zustande als anfanglos zu ponieren und die Entstehung des Weltbaues dann von einer außer ihr befindlichen, auf sie einmal wirkenden Kraft abzuleiten, oder aber die Materie selbst als geschaffen und zwar gleich bei ihrer Schöpfung mit einer Anordnung ihrer Kräfte gesetzt zu denken, wodurch sie geschickt wird, aus sich allein heraus den Weltbau zu gestalten. In dem einen wie in dem anderen Falle postulieren wir aber eine nicht materielle, ja eine übermaterielle, weil die Materie beherrschende, Kraft. Die Annahme der ersten Thesis führt uns zur Lehre von der Weltbildung, nach welcher das Weltsystem das Werk von zwei Prinzipien ist, zum Dualismus. Die zweite Thesis aber ist die Lehre von der Schöpfung einer in ihrer Dauer endlichen Welt [81]).

Es ist nun nicht bloß eine Sache des individuellen Geschmackes zwischen der Annahme einer bloßen Weltbildung oder einer Weltschöpfung eine Auswahl zu treffen. Das menschliche Denken befriedigt sich bei dem Dualismus der Prinzipien nicht, um so weniger, als die durchgreifende Einheit und Harmonie des Weltlebens schon die Einzigkeit seines Grundes aufdrängt. Auch ist es nicht einmal eine würdige Vorstellung, die Welt nach der Art einer mechanischen Produktion, wo der Geist auf die Stoffe wirkt, entstehen zu lassen. Die Weltbildungslehre ist eine bloße Vorstellung, die Weltschöpfungslehre aber ist ein Gedanke, und nach allem, was wir erwägen, ein notwendiger Gedanke. Nach der ersteren ist die Welt ein bloßer Mechanismus, dessen bildende und bewegende Kraft außer ihm verweilt; nach der anderen ein Organismus, insofern der schaffende Geist selbst mit seinem Ideeninhalte in die Welt eingeht und in ihr ihn verwirklicht oder entwickelt [82]).

Eine solche Ursache kann keine physikalische, keine blinde sein. Die Zeitlichkeit der Welt fordert durch sich selbst eine ewige und freie Ursache, welche wirken oder auch nicht wirken kann; Freiheit ist aber ohne Bewußtsein nicht möglich. Die letzte Konsequenz vom Standpunkte der gegenwärtigen Physik aus ist demnach, daß ein bewußter und freier, also ein geistiger Grund der Welt besteht [83]).

So weisen uns alle bisherigen Untersuchungen darauf hin, daß die Frage nach dem Weltentwicklungsgrunde von allen Seiten her aus dem Mechanismus und Materialismus ins Metaphysische überleitet, und daß eine nüchterne Naturwissenschaft vorerst besser auf alle Konstruktionen vom Anfang und Ende des Weltprozesses verzichtet; denn mit solchen Bestrebungen wird sie transcendent, d. h. sie überschreitet das ihr zugängliche Gebiet, — nicht um eine wirkliche Erkenntnis darüber hinaus zu schaffen, sondern um einen mit dem Schein naturwissenschaftlicher Erkenntnis verbrämten Mythus zu dichten [84]). Nur eine philosophische Vertiefung in das Wesen des Geistes giebt über den Existenzgrund der objektiven Welt befriedigende Aufschlüsse. Nicht indem man die Welt als „ein im Kausalnexus arbeitendes Getriebe physischer Kräfte" definiert, sondern allein in der Erkenntnis, daß sie „die Offenbarung ewiger Intelligenz" sei, findet der nach dem Weltprinzipe suchende Geist eine genügende Antwort [85]).

Problem des Lebens. Haben die mechanischen Prinzipien für eine Erklärung des Weltgrundes und Weltanfanges als unzureichend sich erwiesen, so ist das nicht minder der Fall, wenn es sich um die Erklärung des Problems des Lebens, resp. um eine Fortentwicklung der physikalischen und chemischen Prozesse im Naturleben zu den organischen handelt.

Schon die Forschung nach der Materie hat in dieser Hinsicht zu dem Resultate geführt: Sei es, daß man die Innerlichkeit oder Seelenhaftigkeit des Realen gelten lasse, sei es, daß man sie verwerfe, in keinem Falle erweist sich die Lehre des Materialismus von einem seelenlosen Stoff, der erst die Seele produzierte, als möglich, da mit der ersteren Annahme die Seele als das

Prinzipielle statuiert ist, mit der letzteren aber der sogenannte seelenlose Stoff als eine bloße Erscheinung nur in unserem Geiste eine Existenz haben, also nur wieder dessen Produktion sein könnte[86]).

Heutzutage freilich, wo die mechanische Auffassungsweise in der Naturwissenschaft vorherrscht, wird das Postulat der Lebenskraft, d. i. eines für sich seienden Prinzipes, als unwissenschaftlich bezeichnet. Es läßt sich auch nicht leugnen, daß die Annahme desselben für die Erkenntnis des Lebens bis jetzt sich mehr hindernd als fördernd erwiesen habe. Die Erklärung des Lebens aus der Lebenskraft ist nämlich nur ein Zirkel, in welchem das Unbekannte aus dem Unbekannten verständlich gemacht werden will. Anderseits freilich zeigt sich wieder, daß auch unsere heutige Naturwissenschaft dieses Problem des Lebens und der organischen Form aus mechanischen Prinzipien noch nicht zu lösen vermag[87]).

Was ist Leben? Ist Leben bloßer Stoffwechsel oder verwirklicht sich mittelst der im Organismus thätigen mechanischen und chemischen Kräfte nur ein höheres Naturprinzip?

Das Leben ist nach seiner äußeren Erscheinung und dort, wo es sich bis zu einer sich selbst erfassenden Innerlichkeit vertieft, nach seiner Selbstempfindung und Selbsterfahrung ein Formen- und Zustandswechsel, — und zwar vollzieht sich dieser Formenwechsel trotz aller Zufälligkeiten im Einzelnen wie im Allgemeinen nach einer konstanten Ordnung. Das Leben, mit einem keimartigen Zustande beginnend, steigt bis zu einer bestimmten Entwicklungshöhe und senkt sich sodann von derselben bis zu seinem Erlöschen herab — in einem allmähligen, durch charakteristische Stadien unterschiedenen Verlaufe. Diesem Formenwechsel entsprechend ändert sich auch der Stoffwechsel, der, je nach dem Stadium des Lebens, sich besonders gestaltet, anders in der Jugend, anders im Alter[88]).

Die Entwicklungsbewegung des Organismus ist nicht bloßer Stoffwechsel, sondern Bewegung und Stoffwechsel innerhalb einer festen Richtung, mit bestimmtem Ausgangs- und Endpunkt, mit bestimmten Stadien zwischen denselben. Indem der Organismus Keime produziert, giebt er nach seiner Form der chemischen Verbindung der Keimelemente die bestimmte Richtung, den Typus.

Virchow anerkannte auf der allgemeinen Versammlung der deutschen Anthropologen in Stuttgart (1872) ein typisches Gesetz, welches der Entwicklung des Wesens zu Grunde liegt. Sogar die generatio aequivoca, wenn sie konstatiert werden könnte, wäre nur das glückliche Resultat einer allgemeinen Form, des harmonischen Zusammenwirkens der ursprünglichen Weltkräfte oder des Weltsystems, welches immer wieder eine noch tiefer liegende, alles Besondere und Unterschiedene setzende, lenkende und zusammenordnende Einheit dem Denken aufnötigte; denn Harmonie ist Einheit im Unterschied [89]).

In dem Individuum (Organismus) wirken alle Teile zu einem gleichartigen Zwecke zusammen oder sind, wie man es auch ausdrücken mag, nach einem bestimmten Plan thätig. Die ganze Erscheinung des Individuums auf der Höhe der Entwicklung trägt das Gepräge des Einheitlichen an sich. So viele und so mannigfaltig die Teile sein mögen, sie befinden sich alle in einer wirklichen Gemeinschaft, in der jeder auf die anderen sich bezieht, einer des anderen bedarf, keiner ohne das Ganze seine volle Bedeutung gewinnt. So trägt das Individuum in sich seinen Zweck und sein Maß, es repräsentiert im Gegensatz zur bloß gedachten Einheit des Atoms die wirkliche Einheit [90]).

Wenn aber der Organismus für sich die potentielle Einheit, den Zweck, der sich selbst verwirklicht, also ein ideales typisches Prinzip fordert, das mit Hilfe der physikalischen (mechanischen) Thätigkeit des Stoffes erst in die sinnliche Erscheinung tritt und sich seine Realität giebt: dann kann das Leben nur Entwicklung oder Selbstverwirklichung, Selbstentfaltung und Selbsterhaltung sein und kann ohne eigenen Grund und selbständige Thätigkeit nicht gedacht werden. Die wirkenden physikalischen und chemischen Ursachen reichen zum Begriff des Lebens und der organischen Form, in der es erscheint, nicht aus — man bedarf dazu auch noch der Zweckursache, welche Prinzip und Ziel, Anfang und Ende in Einem ist und darum die Selbstbegrenzung des Lebens und seine beständige Rückkehr aus der vollen Wirklichkeit in den Keimzustand — in die Produktion neuer Keime oder Anfänge — verstehen läßt [91]).

Die Selektionstheorie. Hineintretend in das Reich der lebendigen oder organischen Natur drängt sich uns im Anblick ihrer zahllosen und anscheinend so verschiedenen Formen die weitere Frage auf: Stehen alle diese Bildungen in einem genealogischen Zusammenhange, sind sie aus einer Wurzel insgesammt erwachsen, ist dieser Gestaltenreichtum vielleicht nur als eine große Entwicklungslinie zu betrachten, in welcher die höheren Gebilde als spätere aus früheren niedrigen entstanden sind, oder herrscht in ihr ein solcher Prozeß des Überganges und Emporsteigens nicht und hat darum jede eigentümliche Art ihren selbständigen Ursprung? Es ist klar, daß die Bejahung des ersten Teiles dieser Frage auf Grund empirischer Einsicht eine große Förderung der sogenannten natürlichen Weltansicht wäre, während im umgekehrten Falle, nachdem schon der Hervorgang des Organischen aus der Materie nicht aufgezeigt werden konnte, die zahllosen unausfüllbaren Lücken zwischen den Organismen selbst jene vollends als unmöglich erscheinen ließen[92]).

Die Theorie, welche im Kreise derjenigen, die die Welt auf mechanischem Wege entstehen, werden und vergehen lassen, die weiteste Verbreitung heutzutage gefunden hat, ist die von Ch. Darwin in seinem Buche „Über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl" und auch anderwärts aufgestellte Ansicht. Da in der Idee der natürlichen Zuchtwahl und ihrer Einführung in die Theorie der Artenabänderung die neue Entdeckung besteht, womit Darwin und seine Anhänger das Weltproblem zu lösen hoffen, so hat man diese Lehre die Zuchtwahl- oder Selektionstheorie genannt. Darwin weist zunächst auf die an den lebenden Wesen — neben der Vererbungsfähigkeit — wahrnehmbare Tendenz zur Variabilität hin. Nach Darwin hat noch keine bisher von den Naturforschern aufgestellte Definition der Art genügt und er will es ebenso schwer finden die Varietät zu bestimmen. Weder zwischen Arten und Unterarten, noch zwischen Unterarten und ausgezeichneten Varietäten, noch endlich zwischen den geringen Varietäten und individuellen Eigentümlichkeiten lasse sich eine bestimmte Grenzlinie ziehen. Alle diese Verschiedenheiten greifen nach Darwin, in eine Reihe geordnet, unmerklich in einander über, und die Reihe erweckt die Vorstellung

von einem wirklichen Übergang. Kleine und anfänglich ganz geringfügig scheinende Abweichungen in der organischen Struktur eines Individuums, indem sie schon um ein Weniges über den Arttypus hinausgreifen und seine Grenze flüssig machen, bilden den ersten Schritt zu unbedeutenden Varietäten; die erheblichen und beständigen sind dann die Stufe zu den mehr auffälligeren und bleibenden und diese wieder die Stufe zur Unterart und endlich zur Art[93]).

Die Grundtriebe der lebendigen Wesen gehen auf die Erhaltung des Individuums und auf die Erhaltung ihrer Art. Diese Triebe finden aber nicht ohne Kampf ihre Befriedigung, denn neben jeder Organisation erstreben zahllose andere das Gleiche. Nicht bloß gegen die Mitbewerber um die Möglichkeit der Existenz hat jedes organische Wesen zu kämpfen, sondern überdies noch gegen alle Vorgänge und Verhältnisse in der Natur, wie gegen das Klima und den Witterungswechsel, gegen Feuchtigkeit und Trockenheit u. s. w. In diesem Kampf ums Dasein nun wirkt jede Existenz, die darein verflochten ist, ja auch jede kleinste Eigentümlichkeit derselben auf alle anderen Existenzen bestimmend zurück; die kleinste Abänderung, die nach einer Seite hin eintritt, stört immer wieder das Gleichgewicht der in diesem Kampfe gegen einander strebenden Kräfte[94]).

Die Tendenz zur Variabilität und der Kampf ums Dasein sind die beiden Momente, aus denen sich das ergiebt, was Darwin die *natürliche Zuchtwahl* nennt. Die erstere bringt stets Abänderungen der Struktur der organischen Wesen hervor, der letztere hilft sie erhalten und vermehren und übernimmt das Geschäft, welches in der *künstlichen Züchtung* der *bewußte Wille des Menschen* ausübt. So geht, sagt Darwin, aus dem Kampfe der Natur, aus Hunger und Tod unmittelbar die Lösung des höchsten Problems hervor, das wir zu fassen vermögen, die Erzeugung immer höherer und vollkommnerer Tiere[95]).

Kritik dieser Theorie. Die eigentliche Bedeutung der Darwin'schen Selektionstheorie liegt darin, daß sie auf die Bildungsgeschichte der organischen Welt den Mechanismus als Erklärungs-

prinzip zu übertragen sucht. Es sind rein mechanische Gesichtspunkte, von denen aus Darwin die Erscheinungen der organischen Welt und die Ordnung in ihr begreiflich machen will. Von einer Teleologie im herkömmlichen Sinne, wonach jedes Wesen nach einem ursprünglichen Bauplan mit Berechnung auf die Form der übrigen in das Ganze eingefügt sein soll, ist nicht die Rede, sondern die Formen bilden sich fortwährend erst im allgemeinen Zusammenhange, mehr von außen herein, als von innen heraus, — wenn auch Darwin nicht in Abrede stellt, daß in den Organismen, nachdem sie einmal entstanden sind, auch ein innerer Bildungstrieb walte, der als ein Faktor in die ganze Bewegung eingreife [96]).

Aber eine rein physikalische Weltanschauung wird — wie dies bereits erörtert worden — durch die mechanische Physik selbst abgewiesen. Wenn deshalb Darwin und seine Anhänger für die Erklärung der Entfaltung und Entwicklung der irdischen Organismen mit rein physikalischen Kräften ausreichen wollen, so fehlt ihnen von vornherein die wahrhaft wissenschaftliche Begründung; denn die Schöpfung der ersten organischen Form reicht über den der Naturwissenschaft zur Verfügung stehenden Mechanismus hinaus und fordert das harmonische Zusammenwirken der universellen Kräfte, — mit anderen Worten: sie erweist sich nur als möglich durch das Weltsystem und in dem Weltsystem, welches selbst wieder ohne die Annahme des in der Materie waltenden Geistes unverstanden bleibt [97]).

Die natürliche und geschlechtliche Zuchtwahl bildet bekanntlich das Fundament der Darwin'schen Lehre; mit ihr erklärt Darwin den Formenwechsel und den Zusammenhang der Abstammung in der organischen Natur. Würde dieses Fundament erschüttert, so müßte selbstverständlich die Entstehung der Arten aus einander auch noch durch andere Hypothesen erklärt werden [98]). Und in der That bestehen gegen dieses Fundament schwere Bedenken. Schon Wallace [99]) macht auf die Grenzen der Wirksamkeit der natürlichen Zuchtwahl beim Menschen aufmerksam, dessen Organisation und Entwicklung nur durch die Annahme eines unbekannten höheren Gesetzes jenseits und unabhängig von allen jenen Gesetzen, von denen wir wissen, verständlich wird. „Wenn

wir" — sagt Wallace — „beim Menschen einige Charaktere finden, welche nach aller möglichen Wahrscheinlichkeit sich für ihn bei seiner ersten Erscheinung als nachteilig erweisen, so können sie nicht durch natürliche Zuchtwahl produziert sein. . . . Wenn wir weiter sehen könnten, daß gerade diese Modifikationen, obschon sie in der Zeit ihres ersten Entstehens schädlich oder nutzlos gewesen, in einer viel späteren Periode im höchsten Grade nützlich wurden, und jetzt für die volle moralische und intellektuelle Entwicklung der menschlichen Natur wesentlich sind, so würden wir dann auf die Thätigkeit eines Geistes schließen, welcher die Zukunft voraussieht und für sie Vorbereitungen trifft, gerade so sicher, wie wir es thun, wenn wir den Züchter an sein Werk mit der Absicht gehen sehen, eine bestimmte Verbesserung in einer Kulturpflanze oder einem Haustier hervorzurufen." [100])

Aber noch mehr! In den späteren Publikationen begann Darwin selbst die Machtsphäre der natürlichen Zuchtwahl als Bildungsfaktor der Arten zu beschränken und zum Teil geradezu fallen zu lassen. In dem Buch von der „Abstammung des Menschen" [101]) macht er beispielsweise das Geständnis, der Wirkung der natürlichen Zuchtwahl oder dem Überleben des Passenden früher wahrscheinlich zu viel zugeschrieben zu haben. „Ich hatte früher" — heißt es — „die Existenz vieler Strukturverhältnisse nicht hinreichend beobachtet, welche, soweit wir es beurteilen können, weder wohlthätig noch schädlich zu sein scheinen, und ich glaube, dies ist eines der größten Versehen, welche ich bis jetzt in meinem Werk entdeckt habe." Und in Bezug auf den Menschen erklärt er an einer anderen Stelle [102]): „Ohne Zweifel bietet der Mensch, ebenso gut wie jedes andere Tier, Gebilde dar, welche, soweit wir mit unserer geringen Kenntnis urteilen können, jetzt von keinem Nutzen mehr für ihn sind und es auch nicht während einer früheren Periode seiner Existenz, weder in Bezug auf seine allgemeinen Lebensbedingungen noch in der Beziehung des einen Geschlechts zum anderen, gewesen sind. Derartige Gebilde können durch keine Form der Zuchtwahl, ebenso wenig wie durch die vererbten Wirkungen des Gebrauchs oder Nichtgebrauchs von Teilen erklärt werden." Und neben der Erkenntnis von der Unzulänglichkeit seines Zuchtwahlprinzipes für

die vollständige Lösung des Problems der Artenbildung begegnet uns bei Darwin zugleich die über die Selektionstheorie hinausgreifende Erkenntnis des ursächlichen Charakters der organischen Natur selbst für die organische Formenbildung, indem er am angeführten Orte eingesteht: „in der größeren Zahl der Fälle könne man sagen, daß die Ursache einer jeden unbedeutenden Abänderung oder einer jeden Monstrosität viel mehr in der Natur oder der Konstruktion des Organismus, als in der Natur der umgebenden Bedingungen liegt, obschon neue und veränderte Bedingungen gewiß eine bedeutende Rolle im Hervorrufen organischer Veränderungen aller Arten spielen." Je mehr aber die Natur des Organismus als die primäre Ursache der Gestaltbildung konstatiert und die Bedeutung der natürlichen Zuchtwahl und Anpassung für dieselbe herabgedrückt wird, um so deutlicher erhellt, daß die Lösung des Problems von der Artenbildung vor allem die Untersuchung der eigentümlichen Beschaffenheit der besonderen Organisationen zur Bedingung habe, wodurch sich auch erst die Bestimmung der Variationsbreite mit größerer Sicherheit gewinnen läßt. Vorderhand berechtigen uns weder die Erfahrungen der künstlichen Zuchtwahl noch unsere Kenntnis von den Variationen der heute noch existierenden Pflanzen- und Tierwelt zu dem Schlusse einer unbeschränkten Umbildungsfähigkeit der Organismen, und die natürliche Zuchtwahl kann auf den Rang eines Naturgesetzes, dessen Wirksamkeit notwendig und sicher sich vollzieht, keinen Anspruch machen [103]). So erweist auch der Darwin'sche Versuch nur das Ungenügende einer bloß mechanischen Schöpfungsthätigkeit für die Erklärung der vielgestaltigen Weltentfaltung. Ohne die Zugrundelegung eines den Mechanismus und Chemismus überragenden Prinzipes zeigt sich jede Welterklärung als unzureichend.

Sind wir aber einmal zur Setzung einer geistigen Weltursache gezwungen, weil der reine Mechanismus zur Erklärung von Weltgebilden nicht ausreicht, dann muß der Kosmos selbst ursprünglich im Geiste begründet sein, d. h. er ist ursprünglich als Gedanke vorhanden; denn ein Inhalt des Bewußtseins, dem gegenüber das Subjekt sich mit Freiheit verhalten kann, ist immer Vorstellung oder Gedanke [104]). Dieser Gedanke selbst, mit welchem

Schelling die Philosophie auf eine höhere Stufe hob, muß als lebendige Substanz, deren Leben in der Entwicklung des eigenen Bewußtseins besteht, erfaßt werden, wodurch dann das Universum als ein unendliches Bewußtsein, als ein unendlicher Geist erscheint, der in seiner Selbstanschauung mit sich zusammenschließt und dem die Reiche der Natur und die Alter der Geschichte nur als Stufen zu derselben dienen. Die Substanz als Geist oder Bewußtsein könnte als die unendliche Subjekt-Objektivität bezeichnet werden und diese war, wie Natur und Geschichte unwiderleglich beweisen, keine von Anfang an fertige, sondern eine sich erst entwickelnde [107]).

Der teleologische Charakter der Weltentwicklung. Auf der Höhe dieser Weltbetrachtung offenbart sich die Weltgestaltung wie die Weltordnung als ein Werk der Vorsehung, weil sie selbst nur die Verwirklichung eines absoluten Gedankens ist. Nirgends auf seinem Gange ist das Leben der Welt ein zufälliges Spiel blinder Kräfte. Damit ist freilich die so sehr von den modernen Naturforschern verpönte Teleologie im großartigsten Umfange in die Naturbetrachtung wieder eingeführt. Allein es frägt sich hier nur, ob sie zu vermeiden ist, wenn man bis zum Ende hinausdenkt, und ob sie in jenem Umfang festgehalten, wonach sie schon in der Schöpfung der Elemente, in ihren Qualitäten und Kräften, gegeben ist, irgendeiner Beanstandung unterliegen kann, da dann Kausalität und Teleologie in den natürlichen Prinzipien zusammenfallen, welche nach ihrer Natur wirkend zugleich teleologisch wirken müssen, indem eben diese ihre Natur von Anfang an teleologisch bestimmt ist. Die Schwäche der vulgären Teleologie besteht eben darin, daß sie die leitende Vernunft erst hinterdrein zu den natürlichen Kräften hinzutreten und mit denselben wirtschaften läßt, als wie etwa der Mensch in der Konstruktion einer Maschine aus gegebenem Material verfährt; daß sie also von Anfang an den Zweck außer den natürlichen Ursachen liegend denkt, während er schon in ihnen ist und ihr Dasein, ihre Beschaffenheit und Wirkungsweise bestimmt. Wenn dies und jenes, was wir uns etwa einbilden, nicht als der Zweck der Natur offenbar wird, so folgt

nicht, daß ein solcher gar nicht, sondern daß ein anderer, den wir erst zu verstehen suchen müssen, vorhanden sein könne. Und dieser eine höchste Zweck ist es dann, welcher bestimmend auf alle Momente des Universums wirkt und sie als vernünftige Glieder im System desselben einfügt [106]).

Der von Darwin erkannte „Kampf ums Dasein" in seiner Bedeutung als Weltentwicklungsfaktor wird dermalen als das stärkste Argument gegen alle Teleologie im Weltprozeß betrachtet; dabei wird jedoch in erster Linie schon übersehen, daß nach Darwin selbst der Kampf ums Dasein der Teleologie dient, indem Darwin demselben die vorerwähnte Bedeutung für die Weltentfaltung nur dadurch zuzuwenden vermag, daß er ihm jene Eigenschaft und jene Stellung zuteilt, welche der menschliche Verstand bei der künstlichen Zuchtwahl inne hat. Und in der That ist auch die im Kampf ums Dasein herrschende Vernunft nicht unschwer zu erkennen. Um diese Erkenntnis zu erreichen, darf man sich nur die entgegengesetzte Ordnung der Dinge vorstellen, eine solche nämlich, in welcher jeder Keim aufgehen, jedes Leben notwendig sein Ziel und Glück finden, jede Absicht ihre Verwirklichung erreichen müßte. Eine auf solche Weise beschaffene Welt wäre ein toter und tötender Mechanismus. Ohne den Kampf des Lebens, ohne die Unsicherheit des Zieles, ohne die Möglichkeit des Unglückes und Unterganges wäre der Kraftanstrengung der Organismen der mächtigste Stachel genommen, wäre mit dem Erschlaffen der Thätigkeit die Empfindung der eigenen Kraft, aus welcher gerade das Gefühl der Lust und das Glück des Daseins entspringt, hinweggenommen; würde das Leben, namentlich für die bewußten Wesen, in langweiliger Monotonie reizlos, wie ein aufgezogenes Uhrwerk ablaufen, da alles, was kommt, weil es kommen müßte, schon im voraus erkannt wäre [107]). Der tieferen Weltbetrachtung stellt sich demnach das, was uns oberflächlich als bloßer „Kampf ums Dasein" erscheint, zugleich als ein großes Mittel dar, um die höheren und höchsten Stufen der organischen Welt, schließlich den Menschen selbst und die Ausbreitung seines Geschlechtes zu ermöglichen [108]).

Ursprung der Organismen. Wenn, wie gezeigt, das Reich der Natur von einem geistigen Grunde getragen ist, so fordert die Geschichte seiner Bildungen eine teleologische Betrachtung. Für die Entstehung, wie für die Stufenleiter der Organisationen bleiben uns dann nur zwei Erklärungsmomente übrig: entweder die einer unmittelbaren Schöpfung oder die andere der mittelbaren Schöpfung d. h. der Entwicklung. Die erstere ist — wir verweisen auf das bereits S. 112f. Dargelegte — eines Philosophen unwürdig; denn bei der Annahme einer unmittelbaren Schöpfung der Organismen müßte sich sogleich die Frage erheben: in welchem Zustande wurden sie geschaffen? Im Zustande des Keimes oder einer gewissen Lebensreife? Das Erstere ist wenigstens nicht denkbar bei jenen Organisationen, welche ihr Keimleben nicht in der freien Natur, sondern nur innerhalb eines mütterlichen Schooßes durchmachen können. So müßte man nun annehmen, der neue höhere Lebenskeim sei in den Schooß einer früheren und niedrigeren Organisation gesenkt worden, um hier sich zu entwickeln. Aber es ist kein Modus einzusehen, wie ein solcher Vorgang sich ohne Störung der Naturgesetze vollziehen könnte; er wäre nicht nur ein Wunder, sondern noch dazu ein kompliziertes Wunder. Will man aber, um die Theorie der unmittelbaren Schöpfung festzuhalten, sich zu der Behauptung versteigen, es seien eben die Organismen alle sogleich in einem Zustande in die Welt getreten, in welchem sie sich allein weiter zu entwickeln und zu erhalten vermochten, so verkennt man ganz den Begriff des Lebens, wo von der Phase des entwicklungsfähigen Keimes aus alles Weitere nur durch Selbstthätigkeit und Selbstproduktion entstehen kann. Man setzt an die Stelle der Natur die Unnatur; man erklärt die ersten Organismen in ihrem Ursprung für Maschinen, die von außen her verfertigt werden und die von außen her auch in Bewegung gesetzt die mitgeteilte Bewegung in ihren Funktionen nun allmählich ausgeben. Aber aus der Maschine wäre nie ein Organismus geworden, welcher das Prinzip der Bewegung in sich selbst hat. Was wir beim geistigen Leben des Menschen erkennen, daß es ihm nicht fertig anerschaffen, sondern nur von ihm selbst, seinen eigenen Fähigkeiten, erst produziert sein konnte, dies gilt auch von seinem physischen. Wir

vermögen nicht zu denken, daß der erste Mensch mit fertigen Erkenntnissen und moralischen Eigenschaften in die Welt trat, weil beide nur die Folge der Thätigkeit seiner Erkenntnis- und Willenskräfte sein können [109]).

Aber auch die Annahme der mittelbaren Schöpfung oder Entwicklung ist in dem Sinne der gewöhnlichen Descendenzlehre, wonach alle späteren reicheren Organisationen von den früheren einfacheren abstammen sollen, unphilosophisch. Die wahrhafte Entwicklungstheorie und die gewöhnliche Descendenzlehre sind überhaupt sehr wesentlich unterschieden. Nach ersterer nämlich ist zunächst nicht die Materie selbst das Ursprüngliche, sondern nur der erste Entwicklungsakt des göttlichen Weltgedankens. Diese Theorie also erkennt in dem göttlichen Weltgedanken das waltende und gestaltende, nach immer vollkommnerer Verwirklichung strebende Prinzip — vergleichbar dem typischen Prinzip, welches die Materie eines lebendigen Keimes in sich birgt, und welches durch fortgesetzte, immer höhere Fortbildung sich zu immer vollerer Erscheinung und Existenz bringt. Dann aber ist nicht anzunehmen, daß die Materie von sich aus die erste Organisation und diese die nächst höhere u. s. f. aus sich erzeugte (Descendenzlehre), sondern alle diese Schöpfungen sind nur Stufen und Phasen, welche als herrschende Macht das eine ideale Prinzip als Subjekt der gesammten Entwicklung produziert. Dies ist nur die uralte Lehre, welche schon Aristoteles vortrug und nach ihm Philosophen wie Schelling und Hegel bekannt haben. Auch auf solchem Wege stellt sich ein Zusammenhang im Fortschritt der Organisationen dar, aber das Band, welches ihn begründet, ist nur das eine Subjekt des Weltgedankens, welches in sich gleichsam wächst und die Grade dieses Wachstums in immer höheren Organisationsstufen darlegt [110]).

Entwicklungstheorie. Für diese Theorie, welche das Göttliche als immanent in der Welt annimmt und einen großen Entwicklungszusammenhang zwischen dem geistigen Grunde und der Lebensentfaltung derselben behauptet, sprechen nun auch die Thatsachen der Natur. Unleugbar sind im Emporgang der Organi-

sationen die Kontinuität und innerhalb derselben die Differenz, die kleinen Sprünge. Die erstere erweist, daß das Neue und Höhere im inneren Konnex mit dem Früheren und Niedrigen steht; das letztere, daß eine über das Gegebene hinausstrebende Kraft mitgewirkt haben muß. Nach dem Gesetz des Denkens kann aus einem Grunde nicht mehr hervorgehen, als in ihm enthalten ist, — und so könnte das Reichere niemals aus dem Ärmeren entstehen, denn was man nicht hat, kann man nicht geben. Darum müssen in der Materie von vornherein noch andere und höhere Kräfte angenommen werden, als Chemie und Physik darin voraussetzen. Die Produktion neuer und höherer Gebilde aus früheren, tiefer stehenden, kann nur durch die Kraft des von Anfang an wirkenden schöpferischen Triebes, welcher nach immer reicherer Manifestation strebt, erfolgen. Freilich sind solche Produktionsakte ein Außerordentliches, indem sie den gewöhnlichen Lauf des Naturlebens durchbrechen und darum an demselben nicht zu beobachten sind. Aber auch diejenigen, welche durch chemisch-physikalische Aktion das erste Leben entstanden annehmen, greifen über den Wissenskreis der Naturforschung hinaus und statuieren ein Außerordentliches. Die Anfänge der Dinge sind eben keine bloße Konsequenz aus dem bereits Gegebenen und lassen sich darum nicht einfach daraus ableiten, sondern als neue Positionen sind sie ein Bruch mit der Vergangenheit, ein Sprung über das bis jetzt Vorhandene hinaus [111]).

Die Entwicklungslehre denkt dieses Außerordentliche im Weltgange nicht außer, sondern im Zusammenhange mit den Gesetzen und Thatsachen der Natur. Was sich noch heute als Gesetz und Regel bei jeder einzelnen Entwicklung wiederholt, sei es auf dem physischen, sei es auf dem geistig-geschichtlichen Gebiete, dies muß auch auf den allgemeinen Entwicklungsgang der Welt ein Licht werfen, weil diese ein System ist, wo im besonderen Fall sich nur das Allgemeine reflektiert. Im Embryonalleben der höheren animalischen Organisation, und so auch beim Menschen, begegnen wir der merkwürdigen Erscheinung, daß dieselben die großen Vorstufen als ebenso viele Phasen und Stufen ihrer Ausbildung wiederholen. Diese Entwicklungsweise der Organisationen

erscheint als ein bedeutsamer Wink für den gesetzmäßig-notwendigen Gang, welchen die Natur im Großen bei der Schöpfung der organischen Welt gegangen ist. Von Anfang an war die Natur bei ihrem Schöpfungswege im Großen von einem Lebens- und Gestaltungstrieb erfüllt, welcher sich in den ersten Produktionen weder erschöpfte noch genügte, sondern über dieselben hinaus nach dem uns bekannten höchsten Ziel ihrer Thätigkeit, nach der Schöpfung des Menschen strebte und darum allmählig und successive aus den früheren und tiefer stehenden Bildungen die höheren entwickelte. Und da das Leben der Natur ein sich stets in seinem ganzen notwendigen Entwicklungslaufe erneuerndes ist, denn das Leben ist ja Selbstproduktion und muß darum immer wieder von seinem Keimzustande aus sich bis zu seinem immanenten Zielpunkt erheben; da die Schöpfung also in jedem Augenblick sich durch Wiederholung erhält: so werden auch jene organischen Bildungen, die als notwendige Entwicklungsstufen und Durchgangsphasen für die Verwirklichung der höchsten und letzten Ziele der Natur sich darstellen, immer neu geschaffen oder im Zusammenhange des Ganzen erhalten werden [112]).

Überblickt man die Stufenreihe der Organismen, so herrscht auf den untersten die Macht des allgemeinen Typus vor und die Individualität kommt ihm gegenüber nur mangelhaft zum Ausdrucke; aber mit dem Fortschritt der allgemeinen Entwicklung gewinnt die Individualität an Kraft und Tiefe bis herauf zum freien Fürsichsein der menschlichen Persönlichkeit. Doch trotz dieser immer größeren Ausbildung der Individualität gewahren wir nicht, daß sie sich atomistisch zu isolieren und einer einseitig centrifugalen Richtung verfallend das Band, was sie an einen größeren Zusammenhang bindet, vollständig zu lösen vermöchte. Weiter nur wird ihr Spielraum, aber dieser ist immer begrenzt und immer bleibt das Individuum von den Gesetzen und Schranken einer allgemeineren Macht, der Macht seiner Art und Gattung, beherrscht und gehalten [113]).

F o r t s e t z u n g. Wenn uns auch keine Erfahrung bis jetzt den Menschen auf tierähnlicher Stufe aufgezeigt hat, immerhin mußte

die Wissenschaft die mosaische Sage wie die phantastischen mythologischen Träumereien anderer Völker von dem menschlichen Urzustande zurückweisen. Alles, was wir heute von demselben zu wissen glauben, deutet darauf hin, daß unser Geschlecht aus niedrigen Anfängen seine Entwicklung begonnen und erst allmählig in langsamer mühsamer Arbeit und unter schweren Mühen und Kämpfen sich emporgerungen hat. Die Menschheit, wie der Einzelne in ihr, ist kein von Haus aus fertiges Produkt und ihr Lebensgang ist nicht wie das sichere und friedliche Wachstum einer Pflanze, sondern die Geschichte ist ein Kampf des Geistes mit der Natur, gegen die ihn umgebende sowohl, wie gegen die im eigenen Organismus ihn unmittelbar umfangende. In diesem Kampfe unterwirft er sich mehr und mehr die Natur und entwickelt seine Kräfte, seine Intelligenz und seinen sittlichen Willen und wird auf diese Weise auch sein eigenes Werk. Das Idyll von dem glücklichen Eden, in dem die Wiege der Menschheit gestanden haben soll, findet keine Bestätigung in der natürlichen Betrachtung der Dinge; weder die Erfahrungswissenschaft noch die Philosophie besitzt Gründe dafür. So wenig uns der Keim schon Blüte ist, so wenig ist der Anfang der Menschheit schon ein Zustand der höheren Gesittung. Der heutigen Ansicht liegt das Ideal nicht in der Vergangenheit, sondern in der Zukunft; dieser Gedanke und diese Hoffnung befeuert unser Streben, giebt die Kraft zur Arbeit im Dienste der Kultur und macht zugleich diese Arbeit sittlich [114]). „Der Erdkörper" — sagt C. v. Baer — „ist nur das Samenbeet, auf welchem das geistige Erbteil der Menschheit wuchert, und die Geschichte der Natur ist nur die Geschichte fortschreitender Siege des Geistes über den Stoff. Das ist der Grundgedanke der Schöpfung, dem zu Gefallen und zu dessen Erreichung sie Individuen und Zeugungsreihen schwinden läßt und die Gegenwart auf dem Gerüste einer unermeßlichen Vergangenheit erhebt." [115])

Auf dem Standpunkte der Entwicklungstheorie wird auch das langsame und stufenweise Hervorbrechen dieses schaffenden Geistes in der Natur als Welt des Bewußtseins begreiflich. Allmählich bricht schon in der Tierwelt das Bewußtsein auf und erhellt sich stufenweise; aber erst im Menschen gewinnt der Geist sein selbstbewußtes Dasein, und von der Größe und Dauer des Menschen-

geschlechtes hängt es ohne Zweifel ab, wie weit die Aufgaben des Geistes in der weltgeschichtlichen Arbeit gelöst, die Ideale desselben verwirklicht werden [116]). Weil aber nur der Mensch zum Selbstbewußtsein gelangt, ist auch der Mensch nur der Sprache fähig. Zwar ist man neuestens auch geneigt, die Sprache dem Tiere zu vindizieren, aber einer umsichtigen Untersuchung erweist sich diese Annahme nicht. Hätten die Tiere eine Sprache, so hätten sie auch eine Geschichte, wie der Mensch sie hat, und sie würden Fortschritte machen, wie die Menschheit, indem das Kapital ihrer Erfahrungen sich immer mehr anhäufte und sie immer besser orientierte in der Welt; aber sie sind seit Menschen-Gedenken dieselben geblieben. Ohne Zweifel machen die Tiere auch Erfahrungen, denn sonst könnten sie nicht dressiert werden, würden sie Gefahren, die sie glücklich bestanden, nicht zu vermeiden suchen u. a. m. Aber sie teilen diese Erfahrungen ihren Genossen und Nachkommen nicht mit und machen sie nicht für sie nutzbar. Daß ihnen der Trieb hierzu fehle, wird man nicht behaupten wollen; wenn es trotzdem nicht geschieht, muß geschlossen werden, daß die Tiere die Sprache als Mittel, Anschauungen, Vorstellungen und Gedanken auszudrücken, nicht besitzen. Aber es sind nicht anatomische Hindernisse, welche ihm zu sprechen verbieten, — wie Bischoff [117]) erörtert. Der Grund, warum das Tier nicht spricht, darf nur in der Natur seiner Subjektivität gesucht werden; und wenn auch nicht behauptet werden kann, daß das Sprechen der lautliche Ausdruck der Gedanken ist, indem auch bloße Vorstellungen durch das Wort geäußert werden können, so ist doch das Nichtdenken beim Tiere die Ursache seines Nichtsprechens, wie umgekehrt beim Menschen die Kraft der Reflexion auch die Ursache seines Sprechens ist. „Der Mensch“ — sagt W. v. Humboldt [118]) — „ist nur durch die Sprache Mensch; aber um die Sprache zu erfinden, mußte er schon Mensch sein. Das Tier besitzt die Gebärde wie den Laut als Mittel der Äußerungen für die Vorgänge seines Seelenlebens und doch nicht die Sprache, in welcher Vorstellungen und Erkenntnisse mitgeteilt werden können, weil es nicht denkt, wie der Mensch denkt, sondern in dem Flusse seiner Vorstellungen, Affekte, Strebungen gleichsam untergetaucht ist und von ihm fortgezogen wird. Die Sprache kann nur als

Produkt der reflektierenden Intelligenz, die sich in den Formen derselben selbst nach ihrer inneren Logik zum Ausdruck bringt, begriffen werden [119]).

In unmittelbaren Anschauungen erwacht das Bewußtsein und in ihnen, sowie in den reproduzierten Vorstellungen besitzt die Denkthätigkeit ihren ersten Stoff, den sie bearbeiten kann, ohne ihn vorher oder nachher in Worte fassen zu müssen. Der ersten Äußerung einer Vorstellung im Worte mußte die Absicht vorausgehen, mit diesem Laut eine bestimmte Kundgebung zu verbinden; es mußte also die Reflexion früher sein als das Wort. Und dieses erste Wort konnte wieder nicht unmittelbar verstanden werden, wenn nicht die Absicht einer Mitteilung durch das Wort und der mit demselben verbundene Sinn durch anderweitige, nicht selbst in Worten geäußerte, sondern durch unmittelbare Wahrnehmung zu ergreifende Umstände, z. B. etwa durch Mimik, denkend erkannt wurde. So war das Verstehen des Wortes erst die Folge einer vorhergehenden ohne Worte sich vollziehenden Denkoperation. Das Denken ist demnach älter als das Wort, welches ein Produkt des Denkens und zwar eines bewußten Denkens ist. Und es widerspricht diesen Voraussetzungen nicht, daß das Bewußtsein, einmal des Wortes mächtig, nun größtenteils in demselben denkt und die einmal nach logischer Notwendigkeit gebildete Sprache wieder die Denkthätigkeit selbst mächtig unterstützt [120]).

Die menschliche Sprache hat sich aus elementaren dürftigen Anfängen herausgebildet, und die zu unserer Kenntnis gelangenden Sprachen stellen verschiedene Stufen der Entwicklung dar. Die ersten Laute des Menschen können nur, wie bei den Tieren, Äußerungen von Affekten gewesen sein; aber diese erste Stufe des Menschen, sein Inneres zu äußern, war nicht auch, wie beim Tiere, die einzige, — sie war ihm bloß Ausgangspunkt, um sogleich von ihr aus höher zu steigen. Daß dies der Fall war, hat in der höheren Subjektivität des Menschen den Grund, und liegt darin zugleich der Beweis, daß der menschliche Geist und die Seele des Tieres nicht von gleicher Rangstufe sein können [121]).

Die Sprache und ihre einzelnen Momente sind das Werk des menschlichen Zusammenlebens, und die Familie, die Horde, das

Volk und endlich die Menschheit ihre Schöpfer — und zwar aus dem inneren Drang und aus den Lebensbedürfnissen hervorgehend. Aber sie ist nicht reflexionslos produziert und weiter entwickelt; im Gegenteil, nur die Erkenntnis, daß die Stimme ein Mittel für die Mitteilung des inneren Lebens sei, hat den Menschen dazu geführt, sich dieses Werkzeuges zu bemächtigen und es allmählich für seine Zwecke mehr und künstlicher auszubilden [122]).

Gottesidee. Wenn weder aus dem Nichts etwas werden kann, noch auch das, was schon ist, erst werden kann, so muß das Werden, welches Entwicklung oder Selbstverwirklichung ist, seinen Anfang und Ausgang von einem Zustande nehmen, wo ein Wesen seine ganze Wirklichkeit erst noch vor sich hat und doch nicht Nichts ist. Ein solcher Zustand kann nur der einer bloßen Idealität sein. Das Werk des Künstlers ist erst Gedanke und ist darin noch nicht wirklich; aber der Gedanke des Werkes ist der zu demselben treibende Keim und ist nicht Nichts. So kann die Potenzialität der Welt auch nur als bloßes ideales Sein, als Gedanke nämlich, erfaßt werden. Erweist sich aber nun nach allem, was wir feststellen konnten und mußten, der Grund der Welt als ein geistiger und erscheint der Weltprozeß demnach als die Verwirklichung eines absoluten Gedankens, so muß das Universum eine große Vernunftordnung darstellen. Ist der menschliche Geist selbst aus derselben herausgeboren, so wird das Gesetz seines Denkens nur in Harmonie mit dieser Vernunftordnung stehen und muß das, was dieses Gesetz ihm auferlegt, auch in derselben Gültigkeit und Wirklichkeit haben [123]).

Das sogenannte Stoffliche ist nur die Außenseite eines Idealen, die Materie nur unser sinnliches Phänomen, hinter dem sich seelische Prozesse verhüllen. Diese beiden Seiten eines und desselben Wirklichen sind durchaus eigenartig, sie finden zugleich statt und verlaufen neben einander. Was innerlich eine Strebung ist, erscheint äußerlich als Ortsveränderung, was äußerlich ein Anstoß ist, ist innerlich eine Empfindung. Die beiden Arten des Geschehens sind nur zwei Erscheinungen einer und derselben Welt: die bewegte Materie unsere äußerliche Anschauung,

die seelischen Vorgänge die innerlich rein intellektuelle Erfassung [124]).

In der konkreten Selbsterfassung des Ich ist demnach die Möglichkeit der Gottesidee gegeben; in dieser Idee nämlich begreift sich allein das Ich in seiner ganzen Bestimmtheit und nach allen seinen Beziehungen. Mit unsichtbaren Fäden ist der Mensch mit der ganzen Wirklichkeit verknüpft und nicht schon in der sinnlichen Erfahrung ist seine Erkenntnis beschlossen [125]).

Der Geist produziert nicht den Inhalt der Idee, er gewinnt ihn nur; gerade deshalb aber, weil er die Idee nicht produziert, sondern nur aus der inneren Wahrnehmung schöpft, ist er zu dem Schlusse von der Idee auf ein entsprechendes Ideal berechtigt. In diesem Sinne ist auch der Inhalt der Gottesidee in den Menschen gelegt; sie könnte nie und nimmer produziert, aber sie kann gewonnen werden. Wäre sie nicht potenziell uns in unserer intellektuellen Anschauung gegeben, wir würden sie nie in unser Bewußtsein haben aufnehmen und immer reicher und höher ausbilden können [126]).

Um den Begriff des Absoluten vollständig zu fassen, genügt es nicht, dasselbe nur als Unendlichkeit in dem negativen und äußerlichen Sinne der Grenzenlosigkeit zu denken; man muß die Unendlichkeit, so zu sagen, positiv, inhaltlich nehmen. Das Absolute ist Alles in sich schließende Fülle des Seins, aber dieser reichste Inhalt zugleich in der höchsten Form; es ist lebendige Einheit der obersten Gegensätze. Nichts ist außer ihm, in ihm ist alles. Alles ist ein Moment in der Totalität seines Seins und Lebens. Aber das Absolute wäre nicht der reichste Inhalt in der höchsten Form, wenn es nur in der Weise der Objektivität, der an sich und nicht zugleich für sich seienden Wesenheit, nur als Substanz und nicht auch als Subjekt, nur als Natur und nicht auch als Geist existent wäre. Das Absolute ist nur als Subjekt=Objektivität, als Selbstbewußtsein, adäquat gedacht, und erst als Selbstbewußtsein wird die weitere Auffassung desselben als Identität aller obersten Gegensätze denkbar. Solche Gegensätze sind Einheit und Vielheit, Form und Inhalt, Allgemeines und Besonderes, Denken und Sein u. s. w. Nicht als vernichtet im Absoluten können sie ge=

dacht werden (wie im Strauß'schen Universumsbegriff), sondern als konstitutive Momente in der Einheit und Thätigkeit seines Seins und Lebens müssen sie begriffen werden. Das Selbstbewußtsein aber ist die diese Gegensätze in sich produzierende, erhaltende und in seiner Energie sie verbindende Identität. Es ist Angeschautes und Anschauendes, Sein und Denken, Wirklichkeit und Idee, Inhalt und Form, und doch bei dieser Mehrheit der Momente Einheit, das diese besonderen Seiten in sich zusammennehmende Allgemeine [127]).

Gott und Welt. Das Absolute öffnet in der Weltschöpfung die in ihm verschlossenen Quellen des Lebens und läßt alle Potenzen zur Wirksamkeit und Wirklichkeit gelangen. Aber nicht als eine Emanation im schlechten Sinne ist die Genesis der Welt zu denken und auch nicht als das Produkt eines bloßen Willensaktes, sondern als die vom Absoluten gewußte und gewollte Selbstentfaltung ewiger Möglichkeiten im Grunde seiner Natur. Schöpfung aus Nichts bedeutet nur, daß Alles aus dem göttlichen Prinzip komme, daß Gott keines außer ihm liegenden Materials zum Bau der Welt bedurfte. Ein persönlicher Akt und ein Akt der Naturthätigkeit zugleich ist die Schöpfung der Welt. Ohne die Annahme des ersteren fände die Intelligenz keinen Grund in ihr, denn wie das Auge nur im Lichte sieht, so sieht auch diese nur wieder in der Intelligenz, im Zwecke, der eben Grund der Vernunft ist; und ohne die Annahme des letzteren wäre die Welt kein Leben, welches nur als Selbstverwirklichungsprozeß, als Ausgang aus eigenem Grunde durch eigene Kraft und Thätigkeit gedacht werden kann. Diese Erhebung der Weltpotenzen zur Wirklichkeit ist nicht etwa ein Heraustreten aus dem göttlichen Sein; es ist nicht die Trennung des Wesens von dem Ganzen, was das Absolute ist, sondern nur eine Unterscheidung im Wissen, die den realen Reichtum des Göttlichen nicht verkürzen kann. Was von uns seiend ist, ist in Gott und aus Gott; nur in unserem Wissen um uns erfassen wir uns als besondere und eigene, und jede Trennung

von Gott kann darum immer nur eine ideale, eine ins Wissen fallende sein [128]).

Der realen Ausbreitung der Existenzen aus dem ewigen Grunde, dieser Projektion in die Weltperipherie, entspricht in Gottes allumfassendem Wissen eine Rückkehr in ihn und Konzentration in ihm. So erst erscheint das Universum als eine in sich geschlossene Sphäre eines in sich unendlichen Lebens. So wirklich die Peripherie des Universums, diese gegenwärtige Welt, ist, so wahr und wirklich ist auch das Zentrum desselben, um welches jene sich bewegt und an dem sie, als ihrem Grunde, befestigt ist. Indem in Wahrheit nichts außer Gott, sondern Alles in ihm ist, indem jede Form der Wirklichkeit nur ein Glied im Organismus seines Lebens ist, kann von einer Verendlichung seines Wesens durch irgend eine Existenz nicht mehr gesprochen werden. Aber für Gott als selbstbewußtem Geist kann überhaupt keine Schranke gedacht werden, denn das Selbstbewußtsein ist die Macht der Transcendenz und Freiheit; in derselben und durch dieselbe verwandelt er alles, ja sich selbst, in ein Objektives, über das er betrachtend hinausgeht und bestimmend sich erhebt. An seinen Gedanken besitzt der Geist die Energie seines Wesens; darum ist kein Gedanke eine Schranke für ihn, sondern eine Auswirkung seiner selbst. In dem Weltbewußtsein des Absoluten existiert alles wahrhaft Wirkliche in idealer Weise, es ist Moment dieses Bewußtseins und trägt als solches zu seiner Erfüllung und seinem Reichtum bei [129]).

Erst als dieses transcendente Subjekt ist Gott wahrhaft der Absolute, derjenige, der in keinen Konflikt und keine Arbeit der Weltgegensätze mehr verflochten, sondern von ihnen losgelöst und frei ist; und erst in diesem absoluten Bewußtsein findet die Welt ein unwandelbares und ewiges Zentrum, findet der menschliche Geist seine die Zeit und Trennung der Dinge überwindende Kraft seines Bewußtseins. Nur im absoluten Bewußtsein, das über aller Zeit ist und in dem also kein Wandel ist, nichts erst entsteht, aber auch nichts vergeht, hat alles seine Bewahrung, seine Ewigkeit. Was in der Erscheinungswelt erst aufgeht, ist, wie es in jenem Naturgrunde des Zentrums vom Anfang an angelegt ist, auch in jenem absoluten Bewußtsein immer gegen=

wärtig. Alles hat im zentralen Naturgrund eine Präexistenz als Potenz, da es ja anders gar nicht aus ihm hervorgehen könnte, und im göttlichen Wissen nicht etwa seine ideale Postexistenz, sondern seinen immer gegenwärtigen idealen Bestand. Wie die Welt ein großer Organismus, wo das Einzelne vom Ganzen bestimmt und das Ganze wieder vom Einzelnen verwirklicht wird, so erklärt sich der Kosmos als diese Einheit in der Mannigfaltigkeit nur aus einem potenziellen Organismus oder System im zentralen Grunde selbst, denn jede Erscheinung offenbart nur das Wesen. Auch die Weltidee in Gott ist kein verwischtes, unbestimmtes Bild, sondern ein jedes wesenhafte Besondere wiedergebendes. Aus dem göttlichen Wissen kann keine den Weltgedanken mit konstituierende wesentliche Idee verloren gehen, weil sie schon mit dem Ganzen dieses Gedankens gesetzt ist und dieses immer wieder auf sie hinweisen müßte [130]).

Auch jede einzelne menschliche Persönlichkeit setzt eine solche besondere Potenz im Zentralgrund und eine besondere Idee im göttlichen Wissen voraus. Nur unter dieser Voraussetzung ist das selbständige Dasein des menschlichen Geistes erklärbar. So wie er ist — ein Selbst, das sich, indem es die Verwirklichung seiner eigenen Selbstheit als Lebenszweck setzt, in der Freiheit bethätigt —, kann er nicht als ein Geschöpf im Sinne eines bloßen Produktes einer außer ihm stehenden Kausalität gedacht werden, sondern als Geschöpf, insofern er aus dem unendlichen Born der Gottheit geschöpft ist. Der Geist als höchst lebendig verwirklicht sich aus seiner eigenen Potenz in Gott und sein Eintritt in die Welt der Sichtbarkeit ist darum nicht ein Entstehen aus Nichts. Die Idee von der Präexistenz des Geistes ist von den größten Denkern adoptiert worden, nicht bloß in alter Zeit von Platon, Plotin, Origenes u. a., auch zuletzt von Kant und Schelling. Aber diese Präexistenz darf nicht als eine bewußte und vollkommene Wirklichkeit, sie darf nur potenziell gedacht werden [131]).

Unsterblichkeitsidee. Mit dieser Einsicht, daß der Geist eine ewige Prädestination im System des zentralen Grundes sei, erledigt sich das so oftmals gegen die Annahme persönlicher Un=

sterblichkeit gebrauchte Argument, daß Alles, was angefangen hat, auch vergehen müsse; denn der Geist hat in der That nicht schlechthin angefangen und ist darum auch keine Notwendigkeit seines Unterganges einzusehen. In die Tiefe des Ewigen eingesenkt ist er, so zu sagen, gleichsam unter der Zeit, welche nicht im Grunde, nur auf der Oberfläche der Erscheinung ihre Wellen wälzt. Aber eben darum, weil von ihr in seinem Wesen nicht getragen, erhebt er sich auch wieder über die Zeit, die sich um ihn bewegt, die ihn aber selbst nicht bewegt. Weil er seine Wurzeln in die Ewigkeit geschlagen hat, darum erhebt er seinen Gipfel wieder in die Ewigkeit hinein [132]).

Das geistige Selbstbewußtsein des Menschen ist die einzige Quelle der Unsterblichkeitsidee. Wie das erstere sich als eine Potenz des Unendlichen, der Freiheit und Ewigkeit erfaßt, so spricht sich in der letzteren die höchste Energie des Bewußtseins im Erfassen des Unendlichen und Absoluten, der Freiheit und Ewigkeit aus. Die Idee der Unsterblichkeit manifestiert das höchste vollkommene Leben. Wenn aber dem so ist, so kann sie nur im denkenden, d. h. im persönlichen Wesen realisiert werden; denn das Denken vollendet erst das Sein, indem es in dem Sinne die Persönlichkeit produziert, daß es das Selbstbewußtsein herstellt, worin jene erst wirklich ist, daß es das Licht ist, was die Welt erleuchtet und zu sich selber bringt [133]).

Diese Betrachtungen über die menschliche Persönlichkeit legen uns wohl die Überzeugung ihrer Unsterblichkeit nahe; aber solch' eine Überzeugung läßt ihrer ganzen Beschaffenheit nach keinen Beweis zu, wie ihn die Mathematik oder auch die wahrhaft exakte Naturwissenschaft fordert. Sie will und kann nämlich nicht bloß Resultat kalter Berechnung, sondern sie will und kann nur Resultat eines in sich gekehrten, an sittlichen Erfahrungen reichen Lebens sein. Sie ist keine bloße Notwendigkeit des Gedankens, auch ein persönlicher Akt des Glaubens ist sie. Es giebt Wahrheiten, auf denen unser Leben ruht, im tiefsten Sinne Lebenswahrheiten, weil sie dieses erst ermöglichen, tragen und erfüllen. Auch dies ist daher ein Kriterium von der Wahrheit einer Überzeugung, wenn alles Menschliche auf ihrer Grundlage zu bestehen und wahrhaft zu gedeihen vermag. Solche Wahrheiten, die nicht bloß mehr

Sache des Räsonnements, sondern Resultate eigener Lebensarbeit und darum auch der Lohn derselben sind, da sie wie eine Gnade erhebend und beglückend wirken, sind die Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Wer tierisch in die Endlichkeit der Welt versunken ist, dem schließt sich allmählich das Auge für das Göttliche; wer niemals einen Akt der Selbstüberwindung geübt hat, der verliert den Glauben an die Möglichkeit der Freiheit, und wer es versäumt hat, das ewige Leben in sich zu erwecken, der fühlt in sich auch nicht die erhebende Triebkraft desselben [134]).

Wenn die Blume der Ewigkeit sich schon hier auf Erden zu entfalten beginnt, so möchte das ewige Leben wohl jenen seligen Augenblicken ähnlich sein, wo wir in die Anschauung des Idealen aufgenommen uns über Welt und Zeit hinausgehoben fühlen, wo unser ganzes Wesen in Friede und Freiheit verklärt scheint. Ewiges und höchstes Leben kann nur Leben im Ewigen und Höchsten — nur Leben in Gott sein. In der Aufnahme des Absoluten ins Bewußtsein verwirklicht sich jene Potenz des Unendlichen in unserem Denken, die an keinem sinnlichen Objekt einen ausreichend erfüllenden Inhalt fand. Wer aber einmal das Absolute ergriffen hat und es nach dem Maße seiner geistigen Individualität in sich zur Darstellung bringt, in dem ist kein Fluß der Endlichkeiten, keine Succession von Momenten und Zuständen mehr vorhanden, — nur Gegenwart, Ewigkeit, ist dieses Leben, nicht mehr Existenz in der Peripherie der Welt, sondern Existenz im Zentrum und höchste Kraftthätigkeit, weil eben die Aneignung des Höchsten. Wie nur in Gott unser Denken sich erfüllt und ruht, wie wir nur in ihm wahrhaft frei werden, so besteht auch in Gott die Unsterblichkeit. Diese also ist die volle Verwirklichung jener Potenzen des Unendlichen, Freien und Ewigen in uns und ist darum höchste Energie des Geistes. Sie ist, auf ihre letzte Fassung hinausgeführt, das Leben der Freiheit in Gott. Sind wir von Anfang an eine Potenz des Göttlichen, so ist die Unsterblichkeit nur die bewußte und moralische Verwirklichung dieses unseres Begriffes und an sich seienden Wesens, die Übereinstimmung unseres Wollens mit unserem Sein und darum die Harmonie unserer Natur, die Verwirklichung des tiefsten aller Gefühle, unseres Grundgefühls — der Reli-

gion. Für den wahrhaft Religiösen giebt es keinen Zweifel an der Unsterblichkeit, welcher ihm nur als ein Aberglaube an die Obmacht der Natur über den Geist erscheinen kann [135]).

Religion und Freiheit. Die größte Thatsache des menschlichen Bewußtseins ist die, daß der Mensch in eine Beziehung zum Absoluten selbst eingehen kann und will, — eine Beziehung, welche, wenn er sie realisiert, für ihn in keiner Weise eine Verendlichung enthält, da sie vielmehr erst seine volle Freiheit herstellt. Diese Thatsache kann einzig und allein dann erklärt werden, wenn der Geist nicht als Produkt des Endlichen und darum nicht bloß als auf die endlichen Dinge neben ihm bezogen, sondern als im Geiste selbst begründet und aus ihm sich verwirklichend gedacht wird [136]).

Wäre solcher Trieb und solche Fähigkeit nicht im menschlichen Geiste selbst gelegen: die Menschen hätten sich nie und nimmermehr, auch nicht mit Hilfe der Wissenschaft, eine Religion machen können. Vergeblich würden sie den Kausalnexus der physischen Welterscheinungen durchwandern, um bis zu der letzten unsichtbaren, alle Fäden haltenden Hand zu gelangen, in der als einzigem und heiligem Grund das Ganze ruht. Die Religion ist eine Macht, die sich zunächst im Herzen verkündet, sie ist das unmittelbare Wissen, daß wir mit unserem Sein und Handeln auf einem anderen ewigen Wissen ruhen, dem gegenüber wir verpflichtet und verantwortlich sind, aber zugleich ein dunkles mystisches Prinzip, das niemals ganz in Erkenntnis sich aufklärt und welches man darum nicht wie ein Rechenexempel behandeln kann. Die Religion muß in der Tiefe der eigenen Seele erlebt und erfahren sein: sie ist ein Lebensverhältnis, wie es zwischen Persönlichkeiten stattfindet, wo man in das Gemüt des anderen nicht vollständig hineinsieht, sondern wo der Glaube und das Vertrauen berechtigt und notwendig sind [137]).

Der Geist sucht in seinem bewußten Leben nur zu realisieren, was er unbewußt an sich ist. Nur weil er mit seinem Grund und Wesen in Gott ist, darum sucht er in seinem Bewußtsein wieder in Gott einzukehren. Nur Verwandtes, nicht völlig Un=

gleiches sucht sich und zieht sich an. Ohne ein Organ für das Göttliche in uns würden wir dieses nicht suchen; aber ein solches Organ ist keine zufällige Bildung unserer Natur, sondern offenbart nur Wesen und Bestimmung derselben. Wie im göttlichen Leben selbst alles bloß Objektive und Ansichseiende in dem Selbstbewußtsein des Absoluten sich in Gedanke und Fürsichsein verklärt, so wird im menschlichen Geiste die bloß objektive und an sich seiende Einheit desselben mit dem Absoluten zu einer bewußten und moralischen. Diese bewußte und moralische Einheit kündigt sich vor Allem in der Religion an. Indem aber in ihr der Geist sich im Ewigen erfaßt, erfaßt er sich als unabhängig und frei von der sichtbaren Welt. Das Gefühl der Religion ist nur Empfindung unserer Freiheit, ist Empfinden unserer als Selbstheit; daher auch Freiheit im tiefsten Verständnis nur Bethätigung der Religion, Offenbarung des Geistes als von der Welt unabhängiger, in Gott gegründeter Substanzialität ist. So ist es nicht zufällig, nein, notwendig, daß die religiösesten Gemüter zugleich die freiesten Geister und die freiesten Geister zugleich die religiösesten Gemüter sind [138]).

Das religiöse Gefühl, in welchem die ganze Persönlichkeit in Gott sich findet, ist nicht ein einseitiges Verhältnis jener zu ihm, so daß eben nur ein Organ ihrer Natur sich darauf bezöge, sondern ein allseitiges, ein Verhältnis ihrer ganzen Existenz zu Gott. Als dieses Verhältnis der ganzen Persönlichkeit zu Gott ist die Religion eben selbst ein persönliches Verhältnis und postuliert das Absolute selbst als Persönlichkeit, denn kein Wesen bezieht sich über seine Natur hinaus, sondern bindet sich nur an das ihm Verwandte, dem es sich geben kann und das sich ihm geben kann. Jeder Verkehr ist nur gegenseitige Einkehr in einander; der Persönlichkeit kann nur die Persönlichkeit erwiedern. Die bloß natürliche Einheit im Grunde wird in der Religion zu einer moralischen, die natürliche Gemeinschaft zu einer Liebesgemeinschaft. Und da sie nun die Versenkung ins Absolute und dieser Hinausgang über die Endlichkeit ist, so ist die Religion auch die Quelle des Wahren, Guten und Schönen und darum die Mutter der Wissenschaft, der Sittlichkeit und der Kunst. Denn

wie der Geist in der Religion das Absolute mit dem Kerne seines Wesens, mit dem Gemüte ergreift, so gestaltet er mit den verschiedenen Organen und Kräften seiner Natur, im Wissen, Wollen und Gefühl diesen unendlichen Reichtum unmittelbarer Gemütserfüllung aus und sucht darin dem Absoluten immer klarer und bewußter sich einzuleben. Die Wissenschaft sucht den letzten Grund, der Alles erklärt, d. h. sie sucht Gott; die Sittlichkeit erstrebt den letzten Zweck, die Freiheit, die wieder nur in Gott gegeben ist; und die Kunst sucht die Phantasieanschauung des Ideals, d. h. des Göttlichen in der Schönheit darzustellen [139]).

Ethische Aufgabe der Weltgeschichte. In der Welt kommt der göttliche Grund und Geist in seinem unendlichen Bewußtseinsprozesse entwicklungsweise zur Erscheinung. Dieser Aufgabe und diesem Ziele ist nicht bloß das Welt-Ganze unterstellt, sondern innerhalb desselben auch die Menschheit wie der Einzelmensch. Aus der Nacht zum Lichte sich durchzuringen — das ist die Bedeutung der Weltgeschichte und in ihr die Aufgabe der Völker und Individuen. Wie alles organische Leben aus dem Keimzustande sich entfaltet, so liegt es auch in der wesentlichen Bestimmung des geistigen Lebens, aus dem potenziellen Zustande heraus im Selbstbewußtsein sich zu finden und in fortgesetzter Selbstbetrachtung an Umfang und Innerlichkeit zu wachsen Alles also, was der Mensch und die Menschheit an geistigen Gütern — sie mögen Verständnis und Erkenntnis heißen oder moralischer, religiöser und rechtlicher Natur sein — besitzen, besitzen sie nicht als ein fertiges und unveränderliches Gut, sondern nur als den Preis ihrer eigenen Arbeit in der Idee. Aber es wird wohl niemals zur vollständigen Lösung dieser Aufgabe innerhalb des zeitgeschichtlichen Rahmens kommen, so daß jeder und alle zusammen die idealen Ziele erreichen, die als Impulse des Strebens in ihnen wirken, so daß jemals die Träume des Milleniums sich verwirklichen. Nicht als eine Ideenfolge in dem Sinne, daß jedes Volk der Träger eines bestimmten idealen Typus sein müßte, erscheint uns die Geschichte — auch die schlechte Freiheit der Willkür ist in ihr. Die Geschichte ist nicht die linear ab-

laufende Entwicklungsreihe eines dialektischen Schemas, sondern auf allen Punkten derselben findet nach Maßgabe der natürlichen Kräfte und nach dem freien Wollen die Aneignung und Darstellung des idealen Inhalts statt, der eine ursprüngliche Mitgift der Menschheit aus ihrer Immanenz in Gott ist. Die Schöpfungen der Kultur, Wissenschaft, Kunst, Staat und Religion müssen nicht notwendig sich immer höher steigern; nicht nach einem Gipfelpunkt in der Reihe der historischen Wirklichkeit zielt die geschichtliche Bewegung; in jedem Momente und auf jedem Punkte kann das individuelle Höchste in ihr erreicht werden. In jedem Momente kann von jedem Einzelnen an das Himmelreich angeknüpft werden und nicht erst durch das Medium des ganzen Flusses der Geschichte hat er in dasselbe einzutreten [140]).

Wenn aber die Weltgeschichte diese ihre Aufgabe an Jedem erfüllen soll, dann kann dies nur geschehen, wenn die religiös-sittlichen Ideen der Menschheit in allen Stadien der Entwicklung und zu allen Zeiten sich als Triebkraft wie als Erkenntniszweck im Weltorganismus überhaupt und in der Geschichte der Menschheit und des einzelnen Menschen insbesondere mit Notwendigkeit darstellen, wenn die „moralische Weltordnung" nicht ein bloßes Gedankending der Menschen und gegenüber den gedankenlosen Massen ein glücklich ersonnener Regulator der menschlichen Gesellschaft ist, wenn also dieser Gedanke nicht erst im Menschen entsteht, sondern wenn er sich als die unabweisbare Voraussetzung der Weltentwicklung überhaupt und der Menschwerdung insbesondere aufdrängt.

Nun ist im Vorausgegangenen dargelegt worden, daß es ohne Annahme teleologischer Prinzipien eine die menschliche Persönlichkeit befriedigende Welterklärung nicht giebt und daß nur die Erkenntnis des Menschen — wie in Bezug auf sein Bewußtsein, auf die Sprach- und Staatenbildung (vgl. S. 298 ff.), auch bezüglich der religiös-sittlichen Ideen dem organischen Wachstum unterworfen ist (vgl. S. 285 ff. 296 ff.). Der die moralische Erkenntnis begründende und bestimmende Trieb ist ein der Schöpfung wesentlich einwohnender, weil im anderen Falle der bloß reflektierende Geist des Menschen ihn auch nicht in der Natur hätte finden und begrifflich weiter ausbilden können. Die sittlichen Triebe sind in

leisen Übergängen aus dem Schooße der bewußtlosen und notwendigen Natur den Menschen zum Bewußtsein gekommen und im Bewußtsein emporgewachsen. Die Gesetze, welche die moralische Welt des Menschen bedingen und beherrschen, waren, ehe sie als bewußte Pflichten auftraten, als große kosmische und organische Kräfte wirksam. Auf denselben demiurgischen Mächten, mit denen die Natur im Großen wie im Kleinen arbeitet, ruht auch der Bau der moralischen Welt und besitzt derselbe an ihnen unter allen Schwankungen, denen er ausgesetzt sein mag, einen urspünglichen und unbeweglichen Halt. Gerade wegen dieser prinzipiellen Bedeutung des ethischen Faktors in der Welt und Weltgeschichte ermöglicht jedes Zeitalter und jede gesellschaftliche Stellung dem naiven Menschenkinde wie dem geistvollen Denker seiner Lebensbestimmung voll und ganz gerecht zu werden. Auch dem geistig Armen ist der Idealismus in der ethischen Idee erreichbar; denn zu ihr kann sich auch derjenige erheben, welcher der Wissenschaft und Kunst sich nicht hinzugeben vermag [141]).

Nur mit einer solchen Auffassung der Geschichte ist die menschliche Freiheit vereinbar, die geradezu unmöglich würde, wenn jene eine ununterbrochene Entwicklungsreihe der Kultur, wo jedes historisch später auftretende Volk wieder höher stände als die vorhergegangenen, darstellen und also immer ein bestimmtes Moment eines prädestinierten weltgeschichtlichen Gedankens zum Ausdruck bringen müßte. Zeigt sich wirklich in der Geschichte ein kontinuierlicher Prozeß der Kultur, so ist dies ein Werk der menschlichen Freiheit, nicht die Folge einer göttlichen Notwendigkeit. Eine Stätte des Kampfes und der Arbeit ist für jeden Einzelnen, ist für das ganze Geschlecht dieser bewegliche Planet, nach Karl Ritters tiefsinnig-ethischer Auffassung, das Erziehungshaus der Menschheit; — aber die Lösung der Aufgabe, die dieser obliegt, realisiert sich nicht auf ihm, sondern in einer anderen Welt, in die wir nicht als in eine äußere Zubereitung nur einzutreten brauchten, die wir in uns selbst hervorbringen. Dieses Reich der Freiheit, das wir meinen, liegt nicht als ein fernes Stadium auf dem Wege der Weltzeit, sondern es wird in jedem Augenblick gebaut und ist jetzt schon wirklich. Durch seine innere Selbstgestaltung giebt jeder Einzelne darin sich seine Stelle. Weil aber

der Schluß des gewaltigen Dramas der Geschichte nicht in diese Sichtbarkeit fällt, darum mag sich uns das Walten der moralischen Weltordnung in dem Geschicke des Einzelnen oftmals verhüllen; aber, falls jene das Werk des höchsten Künstlers ist, dann wird sich auch in ihr der Sieg derselben offenbaren, wenn die Blödigkeit unseres Auges uns auch jetzt noch an seiner Wahrnehmung verhindert [142]).

Stellt sich einer unbefangenen Betrachtung das Bild der Welt auch nicht mit den abschreckenden Zügen vor, welche der Pessimismus darin zu entdecken glaubt, so wäre es doch auch wieder Blindheit behaupten zu wollen, daß der Optimismus seine volle Bewährung in der uns zugänglichen Erfahrung finde. Es bleiben zahlreiche Dissonanzen zurück, die sich keiner auf den Gesichtskreis der sinnlichen Weltgegenwart eingeschränkten Betrachtung lösen. Aber ist es denn schon ausgemacht, daß der große Gang der Schöpfung und die Entwicklungen des Geistes in dieser Sichtbarkeit ans Ende gelangen? Je mehr in der Pflege eines idealen Lebens ein fortschreitendes inneres Wachstum auch beim Niedergang des physischen Daseins sich fühlbar macht, desto stärker wird der Glaube an die Allmacht der Ideen und die Hoffnung, dieselbe in der eigenen Erfahrung immer mehr zu erleben; es steigt aus tiefstem Besinnen das Licht der Religion empor, auf einen ewigen geistigen Grund des Universums hinweisend, die Kämpfe und Leiden des Lebens als Bedingungen seines Emporganges erhellend und in das Herz einen freundlichen Schimmer der Versöhnung ausgießend [143]).

Das religiöse Moment in der Geschichte. Dieser ideale Zug des Menschen hat sich von jeher auch in der Geschichte als ein unentbehrlicher, aber auch in gewisser Hinsicht als ein unüberwindlicher geoffenbart. Mochte der Materialismus und Naturalismus bisher noch so große Ausdehnung in der menschlichen Gesellschaft gewonnen haben, die Reaktion aus dem inneren Wesen des Menschen heraus und der Sieg dieser Reaktion blieb nie aus. Auch heutzutage vollzieht sich in der Gesellschaft ein solcher Ringkampf. Überall greift eine materialistisch-mechanische Weltan-

schauung Platz und die sogenannte Wissenschaft des Tages tritt mit kaltem Hohne den Glauben an jene Ideen nieder, in deren Licht und Wärme allein die Gemütswelt gedeihen und sich entfalten kann, und bemüht sich, dieselben wie ein Unkraut auszureuten. Wir sehen dies, aber wir sehen auch die volle Reaktion im Anzuge; denn das, was einmal zum Leben gehört, kann auf die Dauer nicht entbehrt werden. Und wenn dieser Herzenszug sich in seiner grundwesentlichen Erhebung in den Geist und in die Wahrheit gehemmt findet, dann sucht er sich eben anderwärts, selbst durch ungehörige Regionen, die Bahn. Der Hunger wird zuletzt zum krankhaften Heißhunger, der auch zu dem Unverdaulichsten greift [144]).

So hat sich gegenwärtig aus dieser Reaktion des Gemüts gegen die Rohheit des Materialismus eine wahre Sucht nach dem Hyperphysischen entwickelt, die schon fast zu einer Geistesepidemie geworden ist. Wer aber das Wunderbare sucht und zwar krankhaft sucht, der wird es bald finden; seine Phantasie tritt in den Dienst seiner Wünsche und verdunkelt zusammen mit diesen den klaren objektiven Verstand. Die Dinge werden schon mit trunkenen Augen angeschaut, es wird unterlassen, die Kette des natürlichen Zusammenhanges aufzusuchen, sogleich wird die übersinnliche Kausalität, die das Herz begehrt und braucht, statuiert [145]).

Und neben dieser neu auftauchenden Gewalt der magischen Kräfte in der Natur innerhalb einer durchaus nüchternen Zeitströmung tritt uns ebenso erklärlich gegenwärtig eine mächtige Reaktion im kirchlichen Leben entgegen. Entschiedener, als seit Jahrhunderten dies geschehen, drängt das Papsttum seine Ansprüche der weltlichen Gesellschaft auf; die theokratische Staatslehre wird erneuert und der Kampf mit dem modernen Kulturstaat auf Sieg oder Untergang mit starrem, rücksichtslosem Sinne begonnen. Es wäre eine kleinliche Auffassung einer welthistorischen Situation, wenn man die neuesten Vorgänge innerhalb der katholischen Kirche aus äußerlichen oder individuell persönlichen Ursachen ableiten wollte. Auch sie nährt sich von der immer weiter greifenden materialistischen Negation aller religiösen und ethischen Weltanschauung, welche in Millionen von tieferen Gemütern solchen

Widerwillen und zugleich solche Angst wegen Zerstörung der sichersten Grundpfeiler jeder menschlichen Gesellschaft hervorruft, daß die meisten lieber unter den Zwang der kirchlichen Autorität zurückflüchten, die ihren Anschauungen und Interessen immerhin noch verwandter ist. Wenn Menschenverstand mit aller Anstrengung beim Atheismus und Materialismus hangen bleibt, dann wird ein großer Teil der Menschheit es vorziehen, das von Rom geforderte Opfer des sacrificio dell' intelletto zu bringen, um sich darüber hinaus doch wenigstens noch den Glauben an den höheren und idealen Inhalt des Lebens zu retten [146]).

Von jeher waren das letzte Fundament aller menschlichen Ordnungen die religiösen Anschauungen der Völker. Dies beweist die Geschichte der Perser, Juden, Griechen, Römer, Araber, sowie die Geschichte der christlichen Völker. Die bedeutungsvollsten Entwicklungsstufen in der Weltgeschichte hängen mit religiösen Wandelungen zusammen [147]). Auch der Umgestaltungsprozeß des öffentlichen Lebens in der neueren Geschichte leitete sich mit einer religiösen Bewegung ein. Und keinem Denkenden kann es zweifelhaft sein, daß unter all den großen Fragen, welche uns gegenwärtig bewegen, keine wichtiger ist, als die religiöse; denn es ist die Frage um das Fundament der Gesellschaft selbst. In unversöhnbare Extreme spaltet sich in ihr die Zeit, mit jedem Tage wächst die Zahl derer, die dem einen oder dem anderen zufallen, und ebenso mindert sich mit jedem Tage die Partei, welche noch Religion und Kultur zu vermitteln ringt; denn bequem ist das Opfer des Verstandes zu bringen und sich der eigenen Arbeit in der Lösung der höchsten Probleme des Lebens zu begeben, und bequem ist es auch, nur den sinnlichen Verstand über dieselben entscheiden zu lassen. Aber auch der Ausgang einer solchen Haltung im öffentlichen Leben ist nach den Erfahrungen in der Geschichte bereits vorauszusehen. Wie heute erhob sich, als die alte Welt sich ihrem Untergang zuneigte, auf der einen Seite eine flache materialistische und skeptische Aufklärung und trat auf der anderen Seite der Mysticismus in den entartetsten und ungeheuerlichsten Formen hervor. Die alte Welt war am Ende ihrer Wege angekommen und nur die Vertiefung des religiösen Bewußtseins im Christentum eröffnete der Menschheit neue Bahnen

ihrer geschichtlichen Entwicklung. Auch unserer Zeit wird nicht anders geholfen werden können [148]).

Der Glaube an das Ideale und Geistige ist für den Menschen ein höchstes Bedürfnis, so daß die Zerstörung dieses Glaubens einer Vernichtung der Menschennatur selbst gleichkäme [149]). Allein weder der Dalai-Lama-Despotismus, der Fetischismus und das Zauberwesen, in das die römische Kirche immer mehr versinkt, noch die moderne Magie des Spiritismus, noch der vom Materialismus unterbaute neue Glaube — oder besser gesagt: erneute Unglaube — heben uns auf eine höhere, menschenwürdigere Kulturstufe empor, sondern allein eine christliche Wiedergeburt im Geist und in der Wahrheit. Nicht in einem äußeren Formenkult wollte Christus das Wesen der Religion erkannt wissen, im Gegenteil war seine Lehre Licht und Wahrheit und das Ziel derselben die Gründung eines Reiches der Freiheit. Was Christus der Welt brachte, war ein Gottesdienst der Wahrheit und Reinheit des Herzens, weil nur dadurch der Mensch in das Reich Gottes kommt, Gottes Frieden und die Versöhnung mit Gott gewinnt [150]) (vgl. S. 162 ff.).

Anmerkungen.

I. Aus der Jugendzeit.

1) Dieses Tagebuch war ursprünglich für Hubers damaligen Studienfreund Graf v. Z. geschrieben; aber derselbe bekam es nie zu lesen, weil diese Freundschaft sehr bald sich löste. Der Junge aus dem Volke und der hochadelige Sprößling fühlten sich zu sehr — jeder in seiner Sphäre —, als daß nicht bald Mißhelligkeiten hätten entstehen sollen. Der junge Johannes war durchaus keine „Stiefelputzer"-Natur. Außer diesem einen Tagebuch sind noch zwei weitere, die Jahre 1846, 1847 und 1851 umfassend, sowie Notizbücher aus den fünfziger Jahren — philosophische Excerpte und Gedankenspäne enthaltend — vorhanden. — 2) Es geht dies aus verschiedenen Tagebuchnotizen (1845) hervor. — 3) In der (Alt-)Katholikenversammlung zu München am 21. Mai 1871 sprach J. Huber offen aus: „Es waren diese Erlebnisse (die Schwenkung der Geistlichen vom antiinfallibilistischen zum infallibilistischen Standpunkte) für uns ein schmerzliches Schauspiel, schmerzlich deshalb, weil wir nun die tiefe Demoralisation erkannten, in welche unser Klerus durch das heute geltende absolutistische System in der Kirche gestürzt worden ist, weil wir erkannten, daß diejenigen, welche sich Geistliche nennen, weil sie vor Allem geistliche Zwecke fördern sollen, nicht den geringsten Mut aufbringen, um das Höchste und Heiligste im Menschen, ihr Gewissen nämlich, zu retten." — 4) Tagebuchnotiz vom 23. März 1851. — 5) Ebend., 7. und 15. Mai 1851. Diese Verehrung wahrte J. Huber dem Manne über die Universitätsjahre hinaus. Als E. v. Lasaulx starb, schrieb Huber den Nekrolog in die Allgemeine Zeitung (Beil. 1861, Nr. 139). Darin giebt er folgende Charakteristik Lasaulx': „Eine seltene Gabe glänzender Beredtsamkeit voll Präzision und Schönheit des Ausdruckes und getragen von der Wärme eines enthusiastischen jugendfrischen Gemütes; eine

ideal poetische und geistreiche Auffassung des Altertums, wie sie den philologischen Kleinkrämern ewig verschlossen bleiben wird; eine liberale und edle, das Ehrgefühl des akademischen Bürgers pflegende und steigernde Behandlung, die leider heutzutage immer seltener wird; dann der Adel eines durchaus charakterfesten und männlich freimütigen Wesens machten Lasaulx bald zu einem der beliebtesten Lehrer an unserer Hochschule, der weniger durch den wissenschaftlichen Wert seiner Vorlesungen als durch seine Persönlichkeit das zahlreiche Auditorium um sich versammelte. . . . Von einer seltenen persönlichen Uneigennützigkeit, opferte er sich ganz den Prinzipien, die er vertrat. Schmerzlicher als persönliches Mißgeschick, von dem sein Leben nicht verschont blieb, empfand er alles, was dem Vaterland geschah. . . . Er konnte scharf, bitter, verletzend sein, wo es galt, Prinzipien zu vertreten oder zu bekämpfen . . .; aber wenn er persönlich mit seinen wissenschaftlichen oder politischen Feinden verkehrte, dann zeigte er sich als ein freundlich wohlwollendes Gemüt, das überall, wo es nur konnte, zu erfreuen und zu helfen eilte." — 6) Ebend., 23./24. März 1851. — 7) Ebend., 15. Mai 1851. — 8) Ebend., 30. April 1851. — 9) Ebend., 8. April 1851. — 10) Notiz vom 16. Mai 1852. — 11) Tagebuchnotiz vom 23. März 1851. — 12) Ebend., 23./24. März 1851. — 13) Ebend., 25. März 1851. — 14) Im Tagebuche findet sich unter dem 24. März 1851 eine Erinnerung an den Tag, an welchem sein Vater daran war zu sterben (1850): „Nie kann ich ihn vergessen — da hat es mir in der Brust gar seltsam getobt und gedrängt und ich weiß es noch recht gut, wie ich im Übermaß des Schmerzes in die Peterskirche gewankt bin und da in kurzem brünstigem Gebete alle Heiligen angerufen habe. . . . Seitdem der Vater wieder gesund geworden, bin ich wieder freisinnig und unchristlich geworden. Das Gebet scheint mir die kostbare Zeit wegzunehmen und für zweckdienlicher halte ich, statt zu beten, in irgendeinem Buche zu lesen. . . ." — 15) Tagebuchnotiz, 14. April 1851. — 16) Ebend., 15. Oktober 1851. — 17) Ebend., 14. April 1851. — 18) Ebend., 15. Oktober 1851. — 19) Ebend., 14. April 1851. — 20) Ebend., 25. März 1851. — 21) Ebend., 8. April 1851. — 22) Ebend., 6. und 8. April 1851. — 23) Ebend., 24. März 1851. — 24) Ebend., 14. April 1851. — 25) Ebend., 27. März 1851. — 26) Ebend., 14. April 1851. — 27) Ebend., 23. März 1851. — 28) Ebend., 15. Juni 1851. — 29) Ebend., 4. Juli 1851. — 30) S. „Nord und Süd", Juniheft 1879: „Johannes Huber" von M. Carriere. Mit Beiträgen von J. Friedrich und J. A. Meßmer. S. 371 f. — 31) Ebend., S. 371. — 32) Über die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie &c. Gedruckt auf Kosten der k. Akademie der Wissenschaften, 1852. S. 33. — 33) Ebend., S. 9. — 34) Ebend., S. 28. — 35) Ebend., S. 30. 31. — 36) Ebend., S. 17. 31. — 37) Ebend., S. 13. 18. — 38) Ebend., S. 39 h. — 39) Ebend., S. 31. — 40) Entgegnung &c., S. 4. — 41) Ebend., S. 46. 47. — 42) Ebend., S. 28. 45. Die Negation heißt „das Wesen des Seins" und das Werden „die Wahrheit des Seins" (ebend., S. 11. 27). — 43) Ebend.,

S. 5. 11. — 44) Ebend., S. 13. — 45) Ebend., S. 39. — 46) Ebend., S. 48. Ich verweise hier zur Erwägung auf eine Stelle in der Rede, welche Just. Freiherr v. Liebig im Jahre 1866 über „die Entwicklung der Ideen in der Naturwissenschaft" gehalten hat. „Vergleichen wir", sagt derselbe S. 9, „seine (Aristoteles') Erklärungen der Naturerscheinungen, sowie die der ganzen aufeinanderfolgenden Reihe von Naturforschern bis zu uns, so wird man finden, daß man zu allen Zeiten der Meinung war, daß die Begriffe sich in Übereinstimmung befinden mit den Thatsachen, und in der That entsprechen die Erklärungen stets den logischen Gesetzen, aber die späteren sind immer im Widerspruch mit den früheren; was man für richtig hielt, wird später für falsch erkannt, und so heben die nachfolgenden die vorangegangenen Erklärungen immer wieder auf, und dies geht Jahrhunderte lang so fort. Es ist hieraus klar, daß die Wahrheit der Erklärungen von den Grundsätzen der Logik allein nicht abhängt." — 47) Der Anthropologism des Dr. C. Prantl ꝛc., S. 5. — 48) Ebend., S. 7. 8. — 49) Dahn a. a. O., S. 40f. — 50) Huber a. a. O., S. 9—11. — 51) Ebend., S. 39—42. — 52) Ebend., S. 44. — 53) „Der logische Dialekticismus des Menschen ist der ontologische Dialekticismus der Welt." Dahn a. a. O., S. 39. — 54) Vgl. Dahn a. a. O., S. 58: „Es ist Anmaßung, wenn die Philosophie verlangen will . . ., daß die Religion ihre Lehren nach den Resultaten der jeweiligen Philosophie richten oder modifizieren solle. Diese Ansicht ist der Würde beider zuwider. Die Religion bedarf ebenso wenig einer Bestätigung durch die Philosophie als umgekehrt." Huber dagegen kann sich eine solche schroffe Abscheidung der Gefühls- und Gedankenwelt nicht denken; dieselbe ist ihm gerade vom anthropologischen Standpunkte aus unnatürlich: „Dadurch" — so schreibt er an Frau A. St. d. d. 3. August 1857 — „daß wir Gefühle in Gedanken verwandeln, scheinen sie mir allein dauerhaft zu werden, wenn sie dessen würdig sind. Das Denken über die Gefühle muß ihren Grund und Gehalt zum Bewußtsein bringen und das Urteil ihres Wertes abgeben; haben wir aber einmal einen solchen in ihnen erkannt, so ist diese Erkenntnis ein sicheres Mittel, sie immer wieder in uns zu erneuern. Es ist aber nicht leicht, es ist vielleicht ganz unmöglich, ein Gefühl mit dem Verstande völlig zu durchdringen, darum weil oft in demselben das ganze Saitenspiel der Seele auf einmal erklingt und die ganze Persönlichkeit nach all ihrem Bedürfen und Begehren erregt wird; wir aber über uns so unwissend sind, daß wir nicht einmal wissen, was uns mangelt und was uns sättigen würde." — 55) Huber a. a. O., S. 46. 47.

II. Die Jahre der philosophischen Ausbildung.

1) Die quaestio inauguralis behandelte „de relatione philosophiae et religionis christianae". Von den Thesen hebe ich hervor: In philosophia a dubitatione exeundum non est. — Principium philosophiae est notio cognoscendi. — Aristoteles evertit philosophiam. — In philosophia Cartesii duo initia distingui possunt. — Kantius tollit philosophiam. — Hegelius identitatem cogitandi et essendi non demonstravit. — etc. — 2) Die cartesianischen Beweise vom Dasein Gottes, S. 39. 54. — 3) Ebend., S. 39. 40. — 4) Über Platons Lehre rc., S. 31. — 5) Über die Willensfreiheit, S. 50. 56. 65. — 6) Kleine Schriften, S. 346 ff. — 7) Abendblatt der Münchener Zeitung 1856, Nr. 95 und 113. Gelehrte Anzeigen 1858, Nr. 14 ff. — 8) Gelehrte Anzeigen 1858, S. 116. 137 f. — 9) Aus Vorstehendem ergiebt sich wohl von selbst das Verhältnis Hubers zur Günther'schen Philosophie. Unterm 30. November 1853 schreibt Günther an Ehrlich: „Sie schreiben mir unter anderem vom Trinarismus des Dr. Huber, daß Sie sich in denselben nicht finden können. Auch ich habe mich erst dann hineingefunden, als ich die Vorreden zu den einzelnen Teilen der gesammelten Schriften Baaders von Hoffmann gelesen hatte. Die meisten spekulativen Theologen Bayerns huldigen dem Realidealismus, d. h. dem Trinarismus (als der Synthese von Idealismus und Realismus) Baaders . . ." (Knoodt, Anton Günther II, 197.) Und mit Bezugnahme auf Hubers Philosophie der Kirchenväter schreibt Günther d. d. 16. Februar 1860 an Knoodt: „Aus diesem Buche, das es zunächst nur mit den orientalischen Vätern zu thun hat, kann der Dualist sehr viel lernen, und um so mehr, da Huber Monist ist. So hat nach ihm der Verstand es nur mit den Gegensätzen zu thun, die Vernunft aber geht über dieselben hinaus, um für sie die Einheit zu suchen" (ebend. II, 455). Endlich im Hinblick auf Hubers Scotus Erigena schreibt Günther d. d. 14. Dezember 1861 an Knoodt: „Ich bin mit der Lektüre noch nicht zu Ende gekommen. Und wenn ich zu Ende gekommen, was wird der Gewinn sein? Nichts als die traurige Überzeugung, daß es noch sehr viele giebt, die über die Einheit von Gott und Welt nicht hinauskommen, höchstens sich Gott als eine Gartenschnecke vorstellen, die ihren Kopf mit den Fühlfäden über das Schneckenhaus hinausgestreckt trägt" (ebend. II, 496). Huber und Günther korrespondierten in freundschaftlicher Weise (ebend. II, 495), sie achteten sich gegenseitig; aber als Philosophen verstanden sie sich nicht. — 10) Unter dem 8. November 1857 schrieb Huber an Frau Anna St.: „Ich bin, wie Sie wissen, ein wenig Fatalist, d. h. ich glaube an eine providenzielle Leitung in meinem Leben. Deshalb bin ich der Überzeugung, daß ich wieder gesund werde, weil ich meinen Beruf und meine Aufgabe in der Welt zu lösen habe. — Ich habe Zeiten, wo sich ganz mein Gesichtskreis verdunkelt, wo alles über mir und unter mir zusammenzubrechen scheint. Sie kommen gerade dann, wenn ich leichtsinnig zu werden anfange. Ich

glaube, sie wollen mich wieder zur inneren Sammlung, zum erneuten Ernst bewegen. Gar manches, was mir aus dem Gedächtnis kam, ist in diesen Tagen wieder in mir aufgestiegen, und ich glaube, es ist für mich sehr nützlich, daß ich jetzt, wo ich das erste Mal daran ging, meinen Gedanken über die Welt zu fixieren und zu sammeln, d. h. die Grundzüge einer philosophischen Weltanschauung zu ordnen und zu entwerfen, an die menschliche Schwachheit erinnert wurde. Ich habe es sehr lebendig wieder gefühlt und erfahren, daß der Mensch auch einen Gott braucht, der ein Herz hat — während wir Philosophen nur immer bis zu einer mathematisch konstruierten Maschine vorzudringen vermögen." Ferner heißt es in einem folgenden Briefe (d. d. 2. Februar 1858): „. . . Es ist indessen manches andere in mir gewachsen. Ich habe einen weiteren Ausblick und einen tieferen Einblick in die Welt und in mich selbst gewonnen, wie wir denn bei der Nacht, wenn die Atmosphäre rein ist, nicht bloß das einzige Sonnengestirn, sondern fast den ganzen Sternhimmel sehen." — 11) Am 20. September 1858 schrieb Huber an Frau Anna St.: „. . . Sie haben vielleicht schon erfahren, daß ich der Wasserkur mich unterworfen habe. Es wird nun bald fünf Monate, daß ich täglich in wollene Kotzen eingehüllt stundenlang schwitzen und dann in nassen Tüchern frottiert werden muß. Seit der ganzen Zeit darf ich nichts Warmes genießen. Die Kur hat nun bis jetzt erstaunliche Resultate — nach dem Urteil der Ärzte. Das alte Leiden, das ich zehn Jahre lang ertrug, ohne es viel zu beachten, weil es mich auch nicht viel belästigte, nämlich die Insuffizierung der Klappen soll kuriert sein. Hätte ich noch einige Jahre damit zugesehen, so wäre ich daran unheilbar zu Grunde gegangen. Jetzt handelt es sich noch um die Vergrößerung oder vielmehr Verengerung des Herzens. In Folge dessen habe ich einen stürmischen Herzschlag, ebenso pulsieren alle Schlagadern fühlbar und sichtbar, nach Umständen auch hörbar. Die große Schlagader . . . schlägt mir oft so den Rücken hinab, daß ich nicht gerade sitzen kann, auch aus dem Schlafe erweckt werde." — 12) Nach der ultramontanen Presse soll Huber seine Stellung an der Universität der Gnade des Herrn Erzbischofs verdanken und sich deshalb durch seine Angriffe auf die Vatikanische Kirche großer Undankbarkeit schuldig gemacht haben. „Möglich" — schreibt Huber an R. in B. unter dem 26. April 1872 —, „daß Herr v. Zwehl, der damalige Kultusminister, bei der Anstellung eines Professors der Philosophie schließlich auch noch das Gutachten des Herrn Erzbischofs einholte, welches dann erst dem Antrage der Universität die nötige Kraft verleihen konnte." Aber welche Verpflichtung hätte dies Vorgehen Seitens des Ministeriums Huber auferlegen sollen? — 13) Meran, 30. August und 12. September 1859. — 14) Am Stephanstage Abends 1859. — 15) Obermais, 21. September 1859. — 16) Meran, 18. August 1860. Diese lebensmüden Stimmungen sind sicherlich nicht ohne Zusammenhang mit seiner damaligen Lektüre. Unter dem 24. Dezember 1859 schrieb er an Frau Anna St. über seinen Aufenthalt in Meran: „Ich studierte nebenbei die Philosophie des Schönen

und las jene berauschende Poesie des Orients, welche die Welt in eine glühende Farbenpracht kleidet, dann aber doch wieder den Ton tiefster Trauer anschlägt, weil der reiche Schmuck des Lebens rasch wie die Blumen des Feldes welkt, — die sich endlich im kühnsten Schwunge bis in die Tiefen des göttlichen Seins versenkt und die Vereinigung mit Gott oder den Untergang in ihm als das höchste seligste Ziel der Menschenseele preist. . . ." — Wo jedoch der gesellige Verkehr Huber nicht zur Melancholie kommen läßt, da stimmt die Natur denselben zur Heiterkeit, ja selbst zum Humor. Unterm 5. August 1861 schreibt er aus Reichenhall: „Es ließe sich hier eigentlich recht romantisch träumen. Auf einem halbverfallenen Schlosse, das die Gegend weithin beherrscht, sitzen wir zwei zusammen — der philosophische Krieger und der kriegerische Philosoph. Fünfzig Soldaten liegen mit uns hier oben, und so sind wir die eigentliche Macht von Reichenhall! Wenn es nur ein wenig Burggeister gäbe — Burgfräulein aus alter Zeit, die uns mit vergrabenen Schätzen bekannt machten! — Aber um vergrabene Schätze zu finden, dazu braucht ein Philosoph doch keine fremden Führer, die muß er selbst überall zu suchen und zu finden wissen.

Schläft ein Lied in allen Dingen,
Die da träumen fort und fort,
Und die Welt fängt an zu singen,
Triffst du nur das Zauberwort!"

17) Meran, 30. August und 12. September 1859. — 18) Meran, 20. August 1860. — 19) Meran, 9. Oktober 1859. — 20) Meran, 26. August 1860. „Es sind nicht" — heißt es in einem Briefe an Frau Anna St. vom 19. März 1858 — „die schwachen Seelen, die diesen magnetischen Zug (das Bedürfnis der Hingabe — Sehnsucht) in sich fühlen. Die größten Geister haben ihn empfunden und gekannt, so Augustinus. Seine Worte, daß die Seele so lange unruhig ist, bis sie in Gott einen festen Ankergrund gewonnen hat, sprechen es aus. Und auch der alte Philosoph Platon hat bereits in seiner Weise davon gesprochen, wenn er als die höchste Liebe die zu den ewigen Ideen, die mit der Gottheit eins sind, bezeichnet. In diesem Zug nach einem Namenlosen, Unbekannten, in dem die Seele nur ahnt und träumt, daß irgendwo eine Sonne, ein Zentrum ruhe, wohin sie, der unruhige Planet, gravitiere — in diesem liegt mir das Merkmal einer tiefen Natur und in ihm wird das Christentum seinen letzten und stärksten Apologeten finden. . . ." — 21) Meran, 20. August 1860. — 22) Obermais, 18. August 1860. — 23) Obermais, 19. August 1860. — 24) Vgl. Hubers Schrift „Professor Stöckl in Münster &c." München 1865, S. 1. — 25) Joh. Scot. Erigena &c., S. 36. — 26) Die Philosophie der Kirchenväter, S. IX. — 27) Joh. Scot. Erigena &c., S. 5. 6. — 28) Die Philosophie der Kirchenväter, S. 360 f. — 29) Joh. Scot. Erigena &c., S. 362. — 30) Ebend., S. 428. 429. — 31) Ebend., S. 429 ff. — 32) Ebend., S. 427. — 33) Der im „Katholik" begonnenen und in der „Allgemeinen Zeitung" und „Augsburger Postzeitung", sowie in Broschüren fortgesetzten Fehde zwischen J. Huber und Professor Stöckl in Münster soll zu Anfang

der dritten Abteilung des nächsten Abschnittes gedacht werden. — 34) Die Idee der Unsterblichkeit, S. 50. — 35) Ebend., S. 74 ff. 105. — 36) Ebend., S. 168 ff. — 37) Die Unterlage dieser Abhandlung bilden zwei Vorträge (gehalten im chemischen Hörsaal zu München am 5. und 9. März 1864 und gedruckt unter dem Titel „Lessing und Kant im Verhältnis zur religiösen Bewegung des 18. Jahrhunderts“ in der Deutschen Vierteljahrsschrift, Jahrg. 1864, Hft. 3, 2). — 38) Studien, S. 3. — 39) Ebend., S. 272. — 40) Ebend., S. v. vi. — 41) Lessing und Kant ꝛc. (Deutsche Vierteljahrsschrift 1864, Hft. 3, S. 292 f.) — 42) Studien, S. vi. vii. — 43) Ebend., S. ix. — 44) Ebend., S. 375 f. — 45) Kleine Schriften, S. v. — 46) Ebend., S. 32. 33. — 47) In einem Briefe an K. Z. in K. vom 7. Mai 1877 bezeichnet Huber als Hauptmittel in dem Rezepte, wie man ein guter Redner werden könne: „Man muß seinen Gegenstand klar durchdenken. Ist dies geschehen, so lege man beim Auftreten jede überflüssige Schüchternheit ab, denke überhaupt nicht an das Publikum, sondern nur an das, was man zu sagen hat. Die großen Dichter, die man fleißig lesen soll, helfen dann nur, die Rede zu schmücken.“ — 48) Hubers Mutter wurde irrsinnig; dem Sohne fiel die schwere Aufgabe zu, sie der Irrenanstalt zu übergeben. Bald darauf starb sie. — 49) Wie ideal Huber noch in späteren Tagen das Kindschaftsverhältnis auffaßte, das bezeugt eine Briefstelle (an G. Sp. vom 12. November 1876): „Mit lebhafter Teilnahme habe ich mich in Ihre Trauer über den Tod Ihrer Mutter versetzt. Lassen Sie das Bild dieses guten Engels aus Ihrem Gedächtnis niemals schwinden, lassen Sie sich von demselben beraten auch forthin auf Ihren Lebenswegen, d. h. fragen Sie sich in entscheidenden Momenten, was zu diesem oder jenem Ihre Mutter gesagt hätte.“

III. Im Streit für Licht und Wahrheit.

1) Die religiöse Frage, S. 7. — 2) J. Huber, Der Sozialismus (Beilage zur Allgemeinen Zeitung vom Jahre 1878, Nr. 88 ff., S. 2974.) — 3) Vgl. Hubers Abhandlung „Social democracy in Germany“ im Novemberheft des Jahrganges 1878 der amerikanischen Zeitschrift „The international Review“. — 4) Huber, Der Sozialismus a. a. O., Nr. 90. 202. — W. Menzel (Geschichte der letzten 40 Jahre II, 135) schreibt: „Da von oben herab gar keine sittliche Macht mehr auf die Gemüter wirkte und mehr und mehr der furchtbare Kontrast des nach oben hin sich anhäufenden Reichtums mit der unten zurückbleibenden Armut auffiel, kamen neue und wunderbare Erscheinungen in den niedrigsten Schichten des Volkes zu Tage. Die große politische Frage der Zeit gestaltete sich unvermerkt in dem Maße,

in welchem sich der vierte Stand dabei beteiligte, zu einer sozialen. Die Arbeiter und die Armen hingen sich an das Ideal des Kommunismus." — 5) Der Proletarier (München 1865), S. 96 f. — 6) Vgl. meine Schrift: „Der alte und der neue Glaube des D. Strauß rc.", 1878, S. 81 f. — 7) Der Sozialismus (Allg. Zeitung, Beilage 1878, Nr. 97). — 8) Vgl. Wissenschaft und Sozialdemokratie (Deutscher Merkur 1878, Nr. 38). — 9) Zur sozialen Frage (Deutscher Merkur 1878, Nr. 7) und Die religiöse Frage, S. 3. — 10) Die religiöse Frage, S. 15 f. — 11) Der Sozialismus (a. a. O., Nr. 97). — 12) Vgl. Die wichtigsten Fragen der Gegenwart in Staat und Kirche. Offenes Sendschreiben an den deutschen Reichstag von einem Theologen, 1874, S. 30. — 13) Bluntschli, Allg. Staatsrecht II, 278 Anm. — 14) 14. Bd. der Geschichte der Wissenschaften in Deutschland, 1874, S. 1025. — 15) Kopp, Die Kirche im 19. Jahrhundert, 1830, S. 2. — 16) Protestantische Monatsblätter von Gelzer XVI, 410. — 17) Vgl. Anm. 3. — 18) Denkschrift über das Verhältnis des Staates zu den Sätzen der päpstlichen Konstitution vom 18. Juli 1870, 1870, S. 32. — 19) I, 203. — 20) Ebend., I, 207 f. — 21) Vorrede zum „Jesuitenorden". — 22) Die religiöse Frage, S. 18 f. — 23) Abhandlung über Schellings Philosophie im Abendblatt der Neuen Münchener Zeitung vom 19. April 1856 (Nr. 95). — 24) Über „Gott und seine Schöpfung" in den gelehrten Anzeigen 1858, Nr. 17, S. 142 f.

25) Vgl. Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 2. Aufl., III, 325 f. — 26) Bd. IV, Hft. 10—12. — 27) Die Lehre Darwins, S. 171. — 28) Ebend., S. 285—287. — 29) Ebend., S. 289 f. — 30) In einem Briefe an K. E. v. Baer d. d. 27. Juni 1873 beklagt sich Huber, daß er sich schon vor einem halben Jahre an K. in W. gewendet habe mit der Bitte um Beantwortung einiger Fragen, darunter die Frage von den rudimentären Organen, ob dieselben durchaus keine andere Erklärung als die Darwin'sche zuließen, — daß er aber bis zur Stunde keine Antwort bekommen habe. — 31) Beilage zur Allgemeinen Zeitung vom 10. Mai 1873, Nr. 130. — 32) Beilage 1877, Nr. 293. 294. — 33) Als Huber im Sommer 1873 durch Vermittlung des Professor Vogel die persönliche Bekanntschaft Dr. Stieda's (des nachherigen Biographen K. E. v. Baers) machte, schrieb er an B.: „Ich bin über diese Bekanntschaft, welche mir bei meinen naturwissenschaftlichen Studien sehr nützlich werden dürfte, sehr erfreut." — 34) Beilage zur Allgemeinen Zeitung 1873, Nr. 26 und 1874 Juni und Juli. — 35) Zur Kritik moderner Schöpfungslehren, S. 3—6 unter Bezugnahme auf H. Kleins „Revue der Fortschritte der Naturwissenschaft" I, 448 ff. — 36) Zur Kritik rc., S. 7. — 37) Ebend., S. 8. 9 mit Rücksicht auf Haeckels „Natürliche Schöpfungsgeschichte", 4. Aufl. 1873, S. 20 ff. 29 u. 651. — 38) Zur Kritik rc., S. 26. — 39) Ebend., S. 35. — 40) Ebend., S. 12. — 41) Die Forschung nach der Materie, S. 4 f. — 42) Ebend., S. 84—88. — 43) Ebend., S. 29. — 44) Ebend.,

S. 96. 104—107. — 45) Zur Kritik ꝛc., S. 28ff. — 46) Zur Philosophie der Astronomie, S. 27. 29. — 47) Ebend., S. 32. — 48) Ebend., S. 36. Der letzte Satz bezieht sich auf du Prels „Der Kampf ums Dasein am Himmel ꝛc.“, Berlin 1876. — 49) Ebend., S. 47f — 50) Vorwort als Nachwort, S. 15f. — 51) Strauß, Der alte und der neue Glaube ꝛc., S. 156ff. u. 169ff. — 52) Ebend., S. 140. 213—221. — 53) Der alte und der neue Glaube ꝛc., kritisch gewürdigt von J. Huber, S. 96. — 54) Ebend., S. 3. 4. — 55) Ebend., S. 69. 70. — 56) Vgl. D. Strauß, Der alte und der neue Glaube ꝛc., S. 169f. — 57) Huber, Zur Entwicklungslehre (Allg. Zeitung, Beil. 1873, Nr. 26). — 58) K. E. v. Baer, Zum Streit über den Darwinismus (Allgem. Zeitung, Beilage 1873, Nr. 130. — 59) Huber, Wissenschaftliche Tagesfragen (Allg. Zeitung, Beil. 1874, Nr. 180). — 60) Strauß, Der alte und der neue Glaube ꝛc., S. 206f.

61) J. Friedrich, Geschichte des Vatikanischen Konzils I, 289. — 62) Ebend. I, 274. — 63) Ebend. I, 292. 294. — 64) Professor Stöckl in Münster ꝛc., S. 1f. — 65) Offener Brief an Professor Stöckl ꝛc., S. 32f. — 66) Professor Stöckl ꝛc., S. 19f. — 67) Verhandlungen der Versammlung katholischer Gelehrten in München vom 28. September bis 1. Oktober 1863, S. 5ff. — 68) Verhandlungen ꝛc., S. 14. — 69) J. Friedrich a. a. O. I, 285. — 70) Verhandlungen ꝛc., S. 57f. — 71) In Folge des Antrags Dr. Michelis': „Die Versammlung möge es als ihre nächste Hauptaufgabe betrachten, eine für die Öffentlichkeit bestimmte Erklärung über die gegenwärtige Aufgabe der Wissenschaft, speziell der deutschen Wissenschaft in der katholischen Kirche zu formulieren“, — entspann sich eine lebhafte Debatte über das Verhältnis der Freiheit der Wissenschaft zur kirchlichen Lehrautorität; diese Debatte selbst aber brachte die prinzipielle Meinungsverschiedenheit unter den Versammelten zur vollen Kenntnis und Erkenntnis. Schon die Sektion, welche sich zum Zweck der Vorberatung gebildet hatte (Hettinger, Scheeben, Knoodt, Haffner, Schätzler, Mayr, Heinrich, Deutinger, Schneider, Bach, Strobl, Michelis, Reinkens), gelangte nur dadurch zu einem Endresultat, daß sie durch eine einseitige Betrachtung der Frage einem gründlichen Eingehen in die Sache auswich. Man wollte nur feststellen, was die Kirche von der Philosophie erwartet und nur erwarten kann, gerade als ob die Philosophie, sowohl ihrem Wesen als ihrem Ziele nach, nichts von der Kirche erwarten dürfte, d. h. als ob der Kirche und ihren lehramtlichen Vertretern nur Rechte, der Philosophie nur Pflichten zuständen. Nur das wollte die Versammlung feststellen, was auf dem Standpunkt des katholischen Glaubens unbestritten und notwendig sich ergebe. Dieser Gesichtspunkt der Verständigung ist aber weder wissenschaftlich, noch ist er der Frage würdig; er allein ermöglichte das ganz unnatürliche Kompromiß (Verhandlungen ꝛc., S. 83ff. u. 97ff., desgl. mein Artikel „J. v. Döllinger ꝛc.“ in den Ergänzungsblättern VI, 393f.). — 72) Vgl. hierüber und über das Folgende: J. Friedrich a. a. O. I, 284ff. und meinen

Artikel „J. v. Döllinger rc." in den Ergänzungsblättern rc., Bd. VI, Hft. 7—9. — 73) J. Friedrich a. a. O. I, 288 und „Katholik" vom Jahre 1864 II, 601. — 74) Ebend., S. 116. — 75) Bei J. Friedrich a. a. O. I, 502—504 findet sich ein eigener Abschnitt: „Der Papst die Eucharistie, der heilige Geist." Nach ultramontaner Weisheit darf und kann der Papst von sich sagen: Ich bin der Weg rc. Die „Andacht zum Papste" als der dritten sichtbaren Gegenwart Christi wird mittelst bildlicher Darstellungen unter das Volk verbreitet. Auf der Generalversammlung zu Linz (1856) wagte man zum ersten Male die Blasphemie, daß der Papst der sichtbare Christus sei. Professor Kreuser aus Köln war's, der jener Versammlung zurief: „Zuerst spricht in der Kirche Christus; nach Christus spricht der sichtbare Christus der Welt: Rom; nach ihm alle, die er gesendet hat, die da sind die Bischöfe." (Friedrich a. a. O. I, 352.) — 76) J. Friedrich a. a. O. I, 370. — 77) Ebend. I, 303ff. — 78) Mein Artikel „J. v. Döllinger rc." a. a. O. VI, 467. — 79) Ebend. VI, 468f. — 80) Vgl. Kölner Volkszeitung vom 14. Februar 1869. — 81) Quirinus, Römische Briefe vom Konzil, S. 16f.: „Schon seit mehreren Jahren (sagt der Verfasser des Artikels ‚Fürst Hohenlohe und das Konzil') hat die Kurie im Verein mit den hierfür unermüdet thätigen Jesuiten die Wege geebnet und die Vorbereitungen getroffen, um die Vota der Bischöfe über die Autorität des Papstes im voraus zu binden. Unerwarteter Weise nämlich erhielten die Bischöfe verschiedener Staaten vor einigen Jahren die dringende Mahnung von Rom, Provinzialsynoden zu veranstalten und auf denselben Statuten zu entwerfen. Diese Statuten mußten nach Rom an jene Kongregation geschickt werden, welche dort bloß für den Zweck einer Revision der Dekrete der Provinzialsynoden besteht; von da kamen sie durch die Konsultoren und Kardinäle der Kongregation korrigiert und vermehrt zurück, und nachdem sie gedruckt waren, zeigte sich, daß alle diese Synoden in wunderbarer Übereinstimmung die päpstliche Unfehlbarkeit als ein selbstverständliches Prinzip mitten in die Darstellung der allgemein bekannten katholischen Lehre aufgenommen hatten. Die Jesuiten haben nicht verfehlt, in Zeitschriften auf diese Beschlüsse so vieler Bischöfe und Synoden triumphierend hinzuweisen." — 82) Das unter dem Pseudonym „Janus" erschienene Werk „Der Papst und das Konzil" war eine weitere Ausführung und mit Quellennachweis versehene Neubearbeitung der in der Augsburger Allgemeinen Zeitung erschienenen Artikel unter dem Titel „Das Konzil und die Civiltà". — 83) Mein Artikel „J. v. Döllinger rc." a. a. O. VI, 472f. — 84) Vgl. bei Quirinus a. a. O. den Abschnitt „Zur Vorgeschichte des Konzils". — 85) Stimmen aus der katholischen Kirche 1870, S. 287 (Hft. V). — 86) Stimmen rc., Hft. I, S. 85. — 87) Maret a. a. O. II, 266ff. 274f. — 88) Sammlung gemeinnütziger wissenschaftlicher Vorträge rc., Serie VI, Hft. 139. — 89) Bericht über die am 10. April 1871 in München abgehaltene Katholikenversammlung, S. 17. — 90) Verhandlungen der Altkatholikenversammlung für Nürnberg und Umgebung 1872, S. 8f. —

91) Beilage zur Kaiserslauterer Zeitung, Nr. 66 (1872). — 92) Die Korruption der römischen Kirche. Vorträge der Herren Professoren Huber und Meßmer in Essen 1874. — 93) Der vierte Altkatholikenkongreß in Freiburg i. Br. im Jahre 1874, S. 83 ff. — 94) Deutscher Merkur 1878, Nr. 22. — 95) Beilage der Allg. Zeitung 1871, Nr. 117. — 96) Voraus ist bereits festgestellt worden, daß „der Kirche von Utrecht der Vorwurf des Jansenismus grundlos gemacht werde und folglich zwischen ihr und den deutschen Altkatholiken kein dogmatischer Gegensatz bestehe." — 97) Altkatholikenkongreß in München 1871, S. 121. — 98) Im Jahre 1879 riß der Tod auch J. A. Meßmer aus den Reihen der altkatholischen Streiter. Derselbe, geboren am 17. Oktober 1829 zu Röhrenbach bei Passau, wurde 1855 zum Priester geweiht, nachdem er schon vorher (1854) auf Grund seiner Schrift „Über den Ursprung ꝛc. der Basilika" den philosophischen Doktorgrad sich erworben hatte. Als Dozent trat er an der Universität München im Jahre 1858 auf und wurde in den sechziger Jahren zum ersten Konservator des k. National-Museums und zum außerordentlichen Professor an der Universität ernannt. Seine neu bearbeitete Schrift „Über den Ursprung der Basilika" (1858) wurde ins Französische übertragen und verschaffte dem Autor die seltene Ehre, zum Mitgliede der „Société française de l'archéologie pour la conservation des monuments" gewählt zu werden. Aber nicht der Professor, nicht der Kunstkenner, nicht der Schriftsteller, welcher eine ausgebreitete und gründliche Quellen- und Literaturkenntnis besaß und damit eine kritisch scharfsichtende Unterscheidungsgabe verband, ist es, dem ich an dieser Stelle ein einfaches Denkmal errichten will, sondern der überzeugungstreue Mann und Priester. Meßmer war ein Mann von ganz ungewöhnlicher Herzensgüte, Bescheidenheit und Aufopferungsfähigkeit und als Gesellschafter wegen seines unverwüstlichen Humors sehr beliebt; diese Eigenschaften hinderten ihn jedoch nicht, im rechten Augenblick auch eine überraschende Energie und Überzeugungstreue zu bethätigen. Dies bewies er insbesondere gegenüber den Beschlüssen des Vatikanischen Konzils, — nicht darin, daß er selber den Kampf suchte, aber darin, daß er, als er die Wahl treffen mußte, sie mit dem Mute vollster Überzeugung traf und die also bekannte Sache bis an sein Lebensende wie wenige fördern half. Er diente der altkatholischen Sache in seiner Eigenschaft als Priester, dann aber auch auf dem agitatorischen Felde. Öffentlich sprach er zum ersten Male auf dem Konstanzer Kongresse und zwar mit ganz ungewöhnlichem Erfolge. Und seitdem war Meßmer einer der beliebtesten altkatholischen Volksredner — vergleichbar dem Abraham a Santa Clara. Meßmer war leider, wie J. Huber, von schwächlicher Leibesbeschaffenheit; aber dies hinderte ihn nicht sowohl im Felde der Agitation als auch in der Seelsorge jedem Rufe Folge zu leisten, bis ihm im Herbste 1878 ein heftiger Bluthustenanfall Einhalt gebot. Zwar erholte er sich scheinbar wieder, aber am nächsten Pfingstfeste trat ein Rückfall ein und die tückische Krankheit ließ ihn nicht mehr los. Zwei Tage vor Weihnachten 1879 erlöste ihn der Tod von seinen Leiden. Mit voller Be-

rechtigung schreibt J. Friedrich in Erinnerung an ihn und an seinen Freund J. Huber: „Wir und auch noch die fernsten Geschlechter werden ihrer mit Hochachtung und Verehrung gedenken.“ (Näheres s. im Deutschen Merkur 1880, Nr. 3 u. 4.) — 99) Beilage zur Kaiserslauterer Zeitung 1872, Nr. 66. — 100) Stenographischer Bericht über die Altkatholikenversammlung in Regensburg 1872, S. 21. — 101) Aus diesem Grunde hat Huber an den Reichskanzler Fürsten v. Bismarck sein Buch gesendet, worauf letzterer antwortete: „E. H. haben die Güte gehabt, mir Ihr Werk über den Jesuitenorden zu übersenden, welches mir schon durch günstige Beurteilungen bekannt geworden war. Ich sage Ihnen für diese Aufmerksamkeit meinen verbindlichsten Dank und freue mich zu sehen, daß Sie Ihre Kraft auch ferner einer Sache widmen, die Ihnen schon so viel verdankt. Die deutsche Wissenschaft ist die mächtige Bundesgenossin jeder Regierung, welche durch hierarchische Anmaßung zum Kampf für den Frieden und die Glaubensfreiheit in ihrem Lande genötigt wird. Empfangen rc. v. Bismarck.“ — 102) Der Jesuitenorden rc., S. IX f.

103) Deutscher Merkur 1878, Nr. 7. — 104) Schellings Einleitung in die Philosophie der Mythologie (Abendblatt zur Neuen Münchener Zeitung 1856, Nr. 95). — 105) Gelehrte Anzeigen 1858, Nr. 17, S. 143. — 106) Kleine Schriften, Leipzig 1871, S. 134 ff. — 107) Allg. Ztg., Beil., 1878, Nr. 88. 90. 93. 97. 202. 205. 208. 212. 216. — 108) S. voranstehende Anm. 3. — 109) Der Proletarier, S. 140 ff. — 110) Kleine Schriften, S. 269 ff. — 111) Vgl. Kleine Schriften, S. 136; Der Proletarier, S. 20 f. — 112) Der Proletarier, S. 12. — 113) Ebend., S. 11 f. 140 f.; Kleine Schriften, S. 265. — 114) Der Proletarier, S. 15 f.; Lassalle, Arbeiterprogramm, S. 40 f. — 115) Der Proletarier, S. 143. — 116) Kleine Schriften, S. 134—136. — 117) Allg. Ztg., Beil., 1878, Nr. 93. — 118) Der Proletarier, S. 145—152. — 119) Kleine Schriften, S. 266 f. — 120) Ebend., S. 268. — 121) Der Proletarier, S. 157 ff. — 122) Die religiöse Frage 1875, S. 4. 5. — 123) Allg. Ztg., Beil., 1878, Nr. 97. — 124) Deutscher Merkur 1878, Nr. 10 u. 13. — 125) Die religiöse Frage, S. 9—15. — 126) Allg. Ztg., Beil., 1878, Nr. 88. — 127) Deutscher Merkur 1878, Nr. 7. — 128) Ebend., Nr. 10. — 129) Allg. Ztg., Beil., 1878, Nr. 90. — 130) Ebend., Nr. 97. — 131) Ebend., Nr. 216. — 132) Deutscher Merkur 1878, Nr. 10. — 133) Die religiöse Frage, S. 40.

134) Vorrede zu den „Studien“. — 135) Siehe voranstehende Anm. 3. — 136) In dem Artikel „Die Religion soll dem Volk erhalten werden“ (Deutscher Merkur 1878, Nr. 22) heißt es: „Indessen die Liberalen sich unendlich zersplitterten und jeder auf eigene Faust die kirchliche Frage behandelte und nach eigenen Heften mit ihr sich abfand, sammelte Rom seine Legionen und steht nun heute dem erschrockenen liberalen Deutschland mit einer mächtigen, festgeschlossenen Phalanx gegenüber. Nun dämmert manchem von jenen, die damals, wo der Sieg gegen

Rom und die Gründung einer deutschen Nationalkirche noch erhofft werden konnte, sich nicht zu entschließen vermochten, unserer Fahne zu folgen, die Einsicht auf: Soll der Atheismus der Massen nicht Staat und Gesellschaft überfluten und zerstören, so muß die Kirche wieder eine Macht im Volksleben werden. Aber welche Kirche? Die protestantische Kirche mag ihre Mission für die ihr Angehörigen übernehmen; welche Kirche aber übernimmt sie für die Massen des katholischen Volkes? . . . Wenn heute Kaiser, Minister und Volksvertreter einstimmig den Ruf nach der Erhaltung der Religion im Volke erheben, so fragen wir: wie soll die Religion erhalten werden? Von der richtigen Lösung dieser Frage hängt die Zukunft unserer Nation ab." — 137) Schon unterm 5. Mai 1872 klagt Huber in einem Briefe an K. Z. in K.: „Unser Ministerium hat uns neuerdings die Position sehr erschwert: jetzt schwärmen die Jesuiten in ganz Bayern herum und halten fleißig Konferenzen. So wird der Same, den wir ausstreuen, überall von diesen Raben wieder aufgefressen. Und doch" (im Folgenden erkennen wir, was und wie damals Huber noch hoffte) „bin ich mit dieser jesuitischen Reaktion ganz zufrieden, denn sie wird dazu helfen, daß unsere indifferentistischen Liberalen die Gefahr erkennen und sich energischer um unsere Fahne schaaren. Wir bedürfen einer schwarzen Reaktion, das infallibilistische System muß seine Konsequenzen zeigen, bis unsere Regierungen Augen bekommen." — 138) Die religiöse Frage, S. 18. 19. — 139) Deutscher Merkur 1878, Nr. 22: Hubers Artikel „Die Religion soll dem Volk erhalten werden." — 140) Der Pessimismus, S. 3—5. — 141) Ebend., S. 25—31. — 142) Ebend., S. 35—87. — 143) Ebend., S. 87—93. — 144) Ebend., S. 103. — 145) Ebend., S. 107—109. — 146) Ebend., S. 5.

IV. Einkehr und Heimkehr.

1) Die religiöse Frage, S. 22—24. — 2) Ebend., S. 25. 26. — 3) Ebend., S. 33. — 4) Ebend., S. 38. 39. — 5) Die ethische Frage, S. 8. 9. — 6) Ebend., S. 18. 19. — 7) Ebend., S. 20—23. — 8) Ebend., S. 6. 7. 10. — 9) Ebend., S. 26—30. — 10) Ebend., S. 34—36. 43. — 11) Die Forschung nach der Materie, S. 88. 89. — 12) Zur Philosophie der Astronomie, S. 49. — 13) Das Gedächtnis, S. 16. — 14) Ebend., S. 73. — 15) Ebend., S. 75. 76. — 16) Ebend., S. 91. — 17) Noch am 5. Februar 1879 schreibt Huber an Zöllner: „Ist in Deutschland kein Medium aufzutreiben, das gegen Honorar nach München ginge? . . ." — 18) Moderne Magie (in „Nord und Süd" 1879, Juliheft, S. 103; Juniheft, S. 317). — 19) Ebend., Juliheft, S. 119. Neuerdings hat man den kritisch-wissenschaftlichen Untersuchungen eines Wallace,

Zöllner &c. mit effektreicher theatralischer Inscenierung des „spiritistischen Humbuges“ geantwortet und höchst verdienstvolle Männer der Wissenschaft lächerlich zu machen gesucht. Diese Art der Gegenprobe kann aber nur die gedankenlose — gebildete, wie ungebildete — Masse befriedigen. Wo einmal Männer der Wissenschaft das Feld der kritischen Untersuchung beschritten haben, da kann denselben anständigerweise nur mit gleichen Waffen widerstritten werden. — 20) Ebend., S. 113. 116. 118. — 21) Ebend., S. 113. 114. 121. 122. — 22) Huber nahm noch am Stiftungsfest der Gesellschaft (23. Februar 1879) teil. Mit dem alten feurigen Geist toastierte er auf die Blüte der Gesellschaft, deren Kräfte er der Reihe nach in seiner Rede vorüberziehen ließ; aber — schreibt der Chronist — „es klang fast wie die letzte Musterung eines Feldherrn, der im Begriffe steht, den Kommandostab aus der siegreichen Faust zu legen“. — 23) Das Modell dieser Büste ist vom Bildhauer K. Knoll angefertigt worden. Leider ist dieselbe als ein durchaus verunglücktes Werk zu bezeichnen.

V. Die ideale Weltanschauung.

1) Die Lehre Darwins, S. 1. 2. — 2) Die Idee der Unsterblichkeit, 3. Aufl., S. 2. 3. — 3) Ebend., S. 4—7. — 4) Ebend., S. 7. 8. — 5) Ebend., S. 75. 161. — 6) Ebend., S. 123. 124. — 7) Ebend., S. 127. 128. — 8) Die ethische Frage, S. 7. — 9) Ebend., S. 8—10. — 10) Über die Willensfreiheit, S. 6. 45. — 11) Ebend., S. 34—37. — 12) Die Idee der Unsterblichkeit, S. 110. 111. — 13) Das Gedächtnis, S. 5. 6. — 14) Zur Kritik moderner Schöpfungslehren, S. 18. — 15) A. Lange benützt die Resultate der Physiologie, um dem Materialismus den Boden gleichsam unter den Füßen hinwegzuziehen, indem er nämlich darauf hinweist, daß wir niemals über den Zirkel der bloßen Erscheinungen hinausgelangen können und also immer in unsere phänomenale Bewußtseinswelt eingefangen bleiben; daß wir es immer nur mit Vorstellungen, die ein Produkt des Geistes sind, zu thun haben und niemals an ein anderes gelangen können u. s. w. (Geschichte des Materialismus [Iserlohn 1877] II, 410 ff.; vgl. Forschung nach der Materie, S. 20.) — 16) Forschung nach der Materie, S. 16—18. — 17) Ebend., S. 29. — 18) Ebend., S. 34 ff. — 19) Ebend., S. 38—46. — 20) Das Gedächtnis, S. 7—9. — 21) Zur Kritik moderner Schöpfungslehren, S. 18. 19. — 22) Die Idee der Unsterblichkeit, S. 100. — 23) Ebend., S. 150. 151. — 24) Ebend., S. 151. — 25) Ebend., S. 153. — 26) Zur Kritik moderner Schöpfungslehren, S. 20. „Der Materialismus“ — sagt Huber (Idee der Unsterblichkeit, S. 83 f.) — „sucht seine Thesis, daß der Geist Produkt des Leibes

sei, noch im Einzelnen zu stützen, indem er auf die Abhängigkeit des Seelen-Lebens vom organischen hinweist, indem er daran erinnert, wie Störungen und Krankheiten in dem letzteren auch auf das erstere trübend zurückwirken, wie eine organische Abnormität, etwa im Bau des Gehirns, auch eine seelische mit sich führe, wie Nahrung, Klima, Lebensweise den Menschen auch innerlich umzustimmen vermögen, endlich, wie mit dem Leibe auch die Seele altere, mit der physischen Kraft auch die geistige sich zu erschöpfen und auszuleben scheine, bis endlich selbst die hervorragendsten Geister in einem völligen Stumpfsinn begraben werden. — Die Wahrheit dieser Thatsachen wird niemand in Abrede stellen wollen, nur vergesse man nicht, auch die andere Seite der organischen Wechselwirkung von Leib und Seele ins Auge zu fassen, wonach die Selbstbestimmung des Geistes, die Affekte des Gemütes, die Arbeit des Denkens und die Bilder der Phantasie nicht minder auf das leibliche Leben einflußreich zurückwirken. Eine solche Rückwirkung setzt doch auch im Geiste einen eigenen Grund und Bestand voraus; . . . wird man behaupten können, daß es bisher der Physiologie gelungen sei, die Thatsachen des Geistes aus der Organisation abzuleiten? . . . Hat man das Denken jemals schon aus den physiologisch bekannten Funktionen des Gehirns deduzieren können? . . . (S. 86:) Auch jener Parallelismus im Entwicklungsgang des physischen und psychischen Lebens trifft nicht ganz zu. Nachdem die physische Entwicklung längst aufgehört hat, ja, nachdem schon eine organische Rückbildung eingetreten ist, bildet der Geist sich noch unablässig intellektuell, gemütlich und moralisch fort." — 27) Ebend., S. 21. — 28) Über die Willensfreiheit, S. 38. 39. — 29) Ebend., S. 45—51. — 30) Ebend., S. 62. — 31) Studien, S. 344 f. — 32) Ebend., S. 350 f. 356. — 33) Über die Willensfreiheit, S. 65. — 34) Die ethische Frage, S. 18. 19. — 35) Ebend., S. 19; Griesinger a. a. O. (Stuttg. 1862), S. 268 ff. — 36) Die ethische Frage, S. 20. 21. — 37) Ebend., S. 26 f.; Über die Willensfreiheit, S. 62. — 38) Studien, S. 353 f. — 39) Die ethische Frage, S. 43. 44. — 40) Ebend., S. 44. 45. — 41) Die Idee der Unsterblichkeit, S. 70. 71. — 42) Der Pessimismus, S. 106. 108. — 43) Ebend., S. 111. 112. — 44) Ebend., S. 112—114. — 45) Scotus Erigena, S. 8. — 46) Der Pessimismus, S. 108. — 47) Der alte und der neue Glaube, S. 240. — 48) Die Forschung nach der Materie, S. 5. — 49) Ebend., S. 16—18. — 50) Ebend., S. 27. 28. — 51) Ebend., S. 29. — 52) Ebend., S. 48. 49. — 53) Ebend., S. 57. 58. — 54) Ebend., S. 59. 60. — 55) Ebend., S. 62 f. — 56) Ebend., S. 63. 64. — 57) Ebend., S. 64. — 58) Ebend., S. 69. 70. — 59) Ebend., S. 101. 102. — 60) Ebend., S. 104. — 61) Studien, S. 359. — 62) Die Forschung nach der Materie, S. 106. — 63) Zur Kritik moderner Schöpfungslehren, S. 11. 12. — 64) Zur Philosophie der Astronomie, S. 42. 43; vgl. Zur Kritik moderner Schöpfungslehren, S. 20. — 65) Berlin 1876, S. 37 ff. — 66) In „Perigenesis der Plastidule", S. 38. — 67) Forschung nach der Materie, S. 72. 91—93. — 68) Ebend., S. 107. 108. —

69) Ebend., S. 109. — 70) Ebend., S. 88. 89. — 71) Zur Philosophie der Astronomie, S. 22. 23. — 72) Ebend., S. 25. 26; vgl. Frdr. Pfaff, Schöpfungsgeschichte (Frankfurt 1877), S. 731 ff. und „Die Entstehung der Welt und die Naturgesetze" (Frankfurt 1876), S. 8 ff. — 73) Zur Kosmologie der Gegenwart (Bonn 1872), S. 22 ff. — 74) Zur Philosophie der Astronomie, S. 25—27. — 75) Zur Kritik moderner Schöpfungslehren, S. 28. 29; vgl. auch Budde a. a. O. — 76) Zur Kritik moderner Schöpfungslehren, S. 29. 30. — 77) Zur Philosophie der Astronomie, S. 29 ff. 41. 42. — 78) Ebend., S. 47—49. — 79) Über die Wechselwirkung der Naturkräfte, S. 24 f. — 80) Zur Lehre Darwins, S. 184—186. — 81) Ebend., S. 187. 188. — 82) Ebend., S. 189. 190. — 83) Ebend., S. 190. 191. — 84) Zur Philosophie der Astronomie, S. 49. — 85) Vgl. Die Idee der Unsterblichkeit, S. 79. — 86) Die Forschung nach der Materie, S. 106. 107. — 87) Die Lehre Darwins, S. 17. 18. — 88) Ebend., S. 19. — 89) Ebend., S. 20. — 90) Virchow, Vier Reden über Leben und Krankein, S. 49 ff. — 91) Die Lehre Darwins, S. 23. — 92) Ebend., S. 26. — 93) Ebend., S. 60. 61. — 94) Ebend., S. 64 f. 67 f. — 95) Ebend., S. 69. 71. — 96) Ebend., S. 68. 69. 72. — 97) Ebend., S. 192. — 98) Zur Kritik moderner Schöpfungslehren, S. 3. — 99) The limits of natural selection as applied to man, p. 334 sqq. — 100) Die Lehre Darwins, S. 206—213. — 101) 1. Auflage der deutschen Übersetzung von V. Carus I, 132 ff. — 102) Ebend. II, 341. — 103) Zur Kritik moderner Schöpfungslehren, S. 3—6; Die Lehre Darwins, S. 231. 232. — 104) Die Lehre Darwins, S. 192. — 105) Neue Münchener Zeitung, Abendblatt 1856, Nr. 95 in der Besprechung des ersten Bandes d. s. W. Schellings. — 106) Die Lehre Darwins, S. 192—197. — 107) Ebend., S. 197—199. — 108) Ebend., S. 276. — 109) Ebend., S. 217—219. — 110) Ebend., S. 214. 215. — 111) Ebend., S. 216. 220. — 112) Ebend., S. 220—223. — 113) Ebend., S. 262. — 114) Zur Kritik moderner Schöpfungslehren, S. 46. 47. — 115) Reden, S. 71 ff. — 116) Die Lehre Darwins, S. 276. — 117) Wissenschaftliche Vorträge 1858, S. 334 ff. — 118) S. W. III, 252. — 119) Zur Kritik moderner Schöpfungslehren, S. 50—55. — 120) Ebend., S. 53. 54. — 121) Ebend., S. 42. 54. 55. — 122) Ebend., S. 56. 59. — 123) Die Lehre Darwins, S. 287. 288. — 124) Die Forschung nach der Materie, S. 95. — 125) Die kartesianischen Beweise vom Dasein Gottes, S. 46. — 126) Ebend., S. 51. 52. — 127) Die Idee der Unsterblichkeit, S. 141. 142. — 128) Ebend., S. 143. 144. — 129) Ebend., S. 145—147. — 130) Ebend., S. 146—149. — 131) Ebend., S. 150. 161. — 132) Ebend., S. 162. — 133) Ebend., S. 50. 111. 112. — 134) Ebend., S. 168. 169. — 135) Ebend., S. 189—191. 165. — 136) Ebend., S. 162. 163. — 137) Rede auf der Altkatholikenversammlung zu Nürnberg 1871. — 138) Die Idee der Unsterblichkeit, S. 163. 164. — 139) Ebend., S. 167. 168. — 140) Ebend., S. 173—175. — 141) Der Pessimismus, S. 110. —

142) Die Idee der Unsterblichkeit, S. 175. 176. — 143) Der Pessimismus, S. 118. 119. — 144) Nord und Süd 1879, Juliheft, S. 113. 114. — 145) Ebend., S. 114. — 146) Die religiöse Frage, S. 18. 19. — 147) Der Pessimismus, S. 115. — 148) Die religiöse Frage, S. 9. 39. 40. — 149) Nord und Süd a. a. O., S. 113. — 150) Rede auf der Altkatholikenversammlung in Essen 1874: „Über die Korruption in der römischen Kirche."

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Zirngiebl, Eberhard,

Johannes Huber

Gotha 1881